

Universidade Federal do Espírito Santo - UFES
Centro de Ciências Humanas e Naturais - CCHN
Programa de Pós-Graduação em Filosofia - PPGFIL

José Vander Vieira do Nascimento

A questão da linguagem em Martin Heidegger: entre a
técnica e a serenidade

Vitória/ES
2017

José Vander Vieira do Nascimento

A questão da linguagem em Martin Heidegger: entre a
técnica e a serenidade

Dissertação apresentada ao Programa de
Pós-Graduação em Filosofia da
Universidade Federal do Espírito Santo,
como requisito parcial para obtenção do
título de Mestre em Filosofia.

Orientadora: Prof^a Dr^a Thana Mara de
Souza

Vitória/ES
2017

Dados Internacionais de Catalogação-na-publicação (CIP)
(Biblioteca Setorial do Centro de Ciências Humanas e Naturais da
Universidade Federal do Espírito Santo, ES, Brasil)
Saulo de Jesus Peres – CRB-6 ES-000676/O

N224q Nascimento, José Vander Vieira do, 1989-
A questão da linguagem em Martin Heidegger : entre a
técnica e a serenidade / José Vander Vieira do Nascimento. –
2017.
107 f.

Orientador: Thana Mara de Souza.
Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal
do Espírito Santo, Centro de Ciências Humanas e Naturais.

1. Heidegger, Martin, 1889-1976. 2. Technê (Filosofia). 3.
Linguagem e línguas – Filosofia. 4. Pensamento. I. Souza, Thana
Mara de. II. Universidade Federal do Espírito Santo. Centro de
Ciências Humanas e Naturais. III. Título.

CDU: 101

José Vander Vieira do Nascimento

A questão da linguagem em Martin Heidegger: entre a
técnica e a serenidade

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da
Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito parcial para obtenção do
título de Mestre em Filosofia.

Orientadora: Prof^a Dr^a Thana Mara de Souza

Aprovada em ____ de _____ de 2017

Banca examinadora:

Prof.^a Dra. Thana Mara de Souza – UFES (Orientadora)

Prof. Dr. Rafael Paes Henriques – UFES

Prof. Dr. Fernando Antonio Soares Fragozo – UFRJ

A Luiz, meu pai, pelos caminhos comigo percorridos e
pelo amor e carinho inigualáveis e inabaláveis.

Agradecimentos

A minha mãe, Eunice, que me proporcionou a oportunidade de estudar, de crescer e de viver em Vitória, me guardando com seu amor e seus cuidados mesmo que de longe. Nada do que fiz, até hoje, seria possível sem a sua ajuda e o seu olhar, em suma, sem a sua presença em minha vida.

A meu pai, que há dois anos me deixou mas que, se ainda vivo, estamparia no rosto a maior felicidade do mundo por me ver concluindo mais uma etapa. Seus ensinamentos são fundamentais, seu amor ainda é presente e sua morte não apagou o quanto ele vive dentro de mim.

A meus irmãos, Gustavo, pelo apoio e pela amizade fundamental em minha vida; Camila, pela disposição em ajudar sempre que necessário e pela presença constante e generosa, e Marina, pela proximidade, incentivo e pela vivência conjunta nos últimos seis anos. É sob o olhar de cada um de vocês que me mantenho de pé.

A minha namorada, Camila, pelo amor, companheirismo e paciência, evidenciados a cada dia.

A Prof. Thana, pela disposição, estímulo e pelas observações essenciais e precisas para o desenvolvimento do meu texto, e aos professores Ricardo e Fernando, que, com suas aulas, colaboraram para que me abrisse verdadeiramente à filosofia.

A todos os funcionários da UFES que, direta ou indiretamente, me proporcionaram uma vivência universitária intensa e edificante desde o longínquo ano de 2009.

Aos amigos que fiz ao longo de mais de oito anos morando em terras capixabas, em especial ao Pedro, Cleiton, Ailton, André, Sanzio, Frederico, Vinicius e tantos outros que não cito mas que guardo no coração.

Confianças

senta-se à mesa e escreve
“com este poema não tomarás o poder” diz
“com estes versos não farás a Revolução” diz
“nem com milhares de versos farás a Revolução” diz

e mais: esses versos não irão servir para
que peões mestres lenhadores vivam melhor
comam melhor ou ele mesmo coma viva melhor
nem para conseguir uma namorada servirão

não ganhará dinheiro com eles
não entrará de graça no cinema com eles
nem lhe darão roupa por eles
não conseguirá tabaco ou vinho por eles

nem papagaios nem cachecóis nem barcos
nem touros nem guarda-chuvas conseguirá por eles
se fosse por eles a chuva o molhará
não alcançará perdão ou graça por eles

“com este poema não tomarás o poder” diz
“com estes versos não farás a Revolução” diz
“nem com milhares de versos farás a Revolução” diz
senta-se à mesa e escreve

Juan Gelman

Resumo

A presente pesquisa busca compreender a questão da linguagem no pensamento de Martin Heidegger, questionando a forma que a mesma é considerada pelo mundo técnico para, a partir disso, pensar em uma mudança da nossa relação com a linguagem que permita considerá-la de maneira originária ou natural. Tal mudança consiste em pensar em uma forma de se considerar a linguagem que difira diametralmente do modo que a consideramos em meio à época da técnica, para que possamos ganhar sua dimensão originária não tecnicizada, o que também enseja uma crítica que repensa toda a nossa lida com as coisas e com o nosso modo de estar-no-mundo, modo esse que se dá principalmente sob a égide de tal pensamento tecnocientífico. Para isso, é preciso uma mudança de pensamento, que sai do escopo calculador e objetivo da técnica rumo a um pensamento que medita e reflete e que, dessa forma, se dá serenamente. É a partir da atitude que Heidegger nomeia de “serenidade para com as coisas”, uma forma de habitar essa terra e de nos relacionarmos com o todo dos entes a partir do pensamento que medita e que demora sobre as coisas, que podemos repensar nosso modo de vida – calcado em uma concepção prévia do real concebido a partir de uma *composição* que o torna constantemente disponível – para pensarmos posteriormente em uma possibilidade de habitar poética e serenamente nossa terra.

Palavras-chave: Filosofia Contemporânea. Linguagem. Técnica. Heidegger.

Abstract

The present research seeks to understand the issue of language in Martin Heidegger's thinking, questioning the way it is considered by the technical world in order to think of a change in our relationship with the language that allows us to consider it in an original or natural way. Such a change consists of thinking of a way of considering language that differs diametrically in the way we consider it in the age of technique, so that we can gain its original, non-technical dimension, which also provokes a criticism that rethinks all the way we deal with things and with our way of being-in-the-world, a mode which is given mainly under such technoscientific thinking. It is necessary a change of thought, which goes beyond the calculating and objective scope of the technique towards a thought that meditates and reflects and which, in this way, takes place serenely. It is from the attitude that Heidegger calls "serenity towards things," a way of inhabiting this earth and of relating to the whole of entes from the thought that meditates and that lingers over things, that we can rethink our way of life - based on a prior conception of the reality that is conceived from an *enframing* that makes it available - to think of a possibility of inhabiting our land poetically and serenely.

Keywords: Contemporary Philosophy. Language. Technics. Heidegger.

Sumário

1. Introdução.....	9
2. De <i>Ser e Tempo</i> a <i>Sobre o Humanismo</i>: Um caminho para a Linguagem como morada do Ser.....	14
2.1. Por que pensar no sentido do ser?.....	15
2.2. Linguagem e abertura em <i>Ser e Tempo</i> : o ser-em e seus existenciais constitutivos.....	20
2.3. O mais perigoso dos bens: cadência e decadência da linguagem, a lida impessoal, o falatório e a curiosidade.....	35
2.4. A linguagem como “a casa do ser”.....	42
3. Técnica e Linguagem.....	51
3.1. A época técnica.....	52
3.2. Uma outra atitude: linguagem natural e linguagem técnica.....	71
4. O abandono à Serenidade.....	81
4.1. A serenidade para com as coisas: proximidade e coisalidade.....	82
4.2. Entre a técnica e a linguagem originária: habitando serena e poeticamente.....	89
5. Conclusão.....	101
6. Referências.....	104

1. Introdução

A presente dissertação busca uma investigação acerca da questão da linguagem a partir do pensamento do filósofo alemão Martin Heidegger, com o foco na imbricação entre a forma de se conceber a linguagem pelo mundo técnico e a forma de se pensar a linguagem de maneira originária ou natural, concepções esboçadas por Heidegger em seu caminho de pensamento. Nossa principal intenção é indicar uma forma de se considerar a linguagem, e com isso propor também uma forma de se repensar toda a nossa lida com as coisas e com o nosso modo de estar-no-mundo, que escape aos moldes que a consideramos em meio à época da técnica em que vivemos, para ganhar sua dimensão ontológica e originária, dimensão esquecida e obnubilada no seio desse mesmo pensamento técnico. Tal mudança de pensamento é possível através da passagem de uma forma de pensar meramente calculadora e objetiva rumo a um pensamento que medita e reflete e que, assim, se dá serenamente. É a partir do que Heidegger chama de serenidade em nossa maneira de habitar essa terra e de nos relacionarmos com o todo dos entes que podemos repensar nosso modo de vida – este pautado em uma concepção do real que o dispõe como disponível constantemente ao uso – para ganharmos a possibilidade de habitar poeticamente e serenamente nossa terra, como pensava o autor.

Para tal empreitada, propomos a abertura de uma trincheira específica por entre alguns textos, começando em *Ser e Tempo*, obra capital de Heidegger publicada em 1927, até chegarmos às discussões levantadas em textos da maturidade do autor, escritos entre os anos de 1940 e 1960 e que destacamos como nossos principais referenciais teóricos na presente pesquisa, como, por exemplo, *A questão da técnica*, *Língua natural e Língua técnica* e *Serenidade*. Nossa proposta consiste em mostrar que, no tocante à linguagem, é possível perceber continuidades e semelhanças entre as (chamadas) distintas “fases” do pensamento heideggeriano, relações que realçaremos ao longo do nosso texto.

Se em *Ser e Tempo* o autor indica que a linguagem guarda um lugar ontológico originário e está intimamente ligada à abertura de presentificação do ser-

aí¹ (*Dasein*²) como ser-no-mundo, em textos ulteriores, como na carta *Sobre o Humanismo* e em diversas conferências publicadas a partir da década de 1940 – época que convencionalmente é designada como o período da “viragem” do seu pensamento –, Heidegger leva ainda mais longe a importância dada à linguagem em sua filosofia, dizendo que a mesma é “a casa do Ser”. É essa noção da linguagem como morada do ser que fundamenta nossa análise hermenêutica, que busca, a partir disso, pensar em um outro modo de considerar a linguagem, o pensamento e a Existência³, pensando-os de forma originária e não de forma técnica, como atualmente os consideramos.

Para os fins a que o trabalho se propõe, dividimos o mesmo em três capítulos. O primeiro capítulo, intitulado “*De Ser e Tempo à Sobre o Humanismo: um caminho para a linguagem como morada do ser*”, busca construir uma ponte entre os dois textos citados, mostrando que a noção de linguagem não instrumental e não objetiva colocado por Heidegger no livro de 1927, mesmo que carecendo ainda de um

¹ *Ser-aí* é a tradução para *Dasein*, o modo de ser existencial do homem, segundo Heidegger. O ser-aí é o ente único e privilegiado ao qual é dada a compreensão de ser. O termo é uma alternativa de Heidegger contra as formas metafísicas de se pensar o homem na tradição filosófica, como animal racional, como sujeito, como indivíduo, etc. O ser-aí não é um ente qualquer na mesma medida em que também não é o animal racional, de forma essencialista mas, antes, é um ser que se dá num primado ontológico, *existindo primeiro ontologicamente*. Isso quer dizer que o ser-aí não pode ser compreendido ou tematizado a não ser pelo seu aí. Segundo Otto Pöggeler (s/d, p. 246), o homem (como ser-aí) é “o lugar no qual acontecem ser, verdade e mundo, de forma que o ente possa se mostrar como ente”, sendo “a diferença entre o homem e outro ente [...] a diferença entre aquilo que é caracterizado pela sua compreensão do ser e aquilo que não tem qualquer compreensão do ser”.

² Existem algumas formas mais comumente usadas para a tradução do termo *Dasein* para o português, são elas: ser-aí, presença, entre-ser ou ser-o-aí. No presente trabalho optamos pelo uso do ser-aí, por considerar que o “aí”, por privilegiar não somente um aspecto espacial (já que não se trata de indicar que o ser está aí e não está lá, em outro lugar) mas, sobretudo, insistir numa perspectiva de exterioridade e marcação/indicação de abertura para o ser, guarda uma proximidade maior com o habitar como ser-no-mundo do *Dasein*, bem como com a indicação de tal abertura (*Da*) para a copertinência entre homem e ser (*Sein*). Apesar da sugestão de Heidegger para se traduzir *Dasein* no francês por ser-o-aí e não por ser-aí, segundo Oswaldo Giacoia Jr, penso que no português o “o” entre o ser-aí seria um fator de pouca amplitude do termo, que ampliaria tão somente o risco de maior confusão para a leitura, já que ser-aí é usado com mais frequência nas traduções brasileiras que ser-o-aí.

³ A opção por grafar Existência com inicial maiúscula, como o fazem outros estudiosos da obra de Heidegger, é para ressaltar que, quando considerada à luz do pensamento heideggeriano, Existência não diz o mesmo que existência no sentido metafísico de oposição à essência ou de uma realidade temporal determinada que *existe*. Aqui o termo fala sobre a condição do ser-aí de estar sempre “jogado” e a partir do qual ele se comporta e se constitui temporalmente. Ela é a possibilidade própria do ser-aí se compreender estando-no-mundo e *enquanto* está no mundo. A Existência é essa relação e esse lugar de onde parte sua compreensão de ser ou não ser si mesmo.

desenvolvimento mais amplo, já lança as bases para a posterior forma de se considerar a linguagem em seus escritos maduros⁴. Sustentamos isso propondo que a indicação da linguagem como um existencial constitutivo da abertura do ser-aí desemboca em uma posterior noção da mesma como casa do ser: se, décadas após *Ser e Tempo* e sua breve colocação da linguagem no interior da analítica do ser-aí, Heidegger afirma que a linguagem é a casa do ser que têm poetas e pensadores como seus guardiões, isso é fundamentado, entre outras questões, pela anterior articulação da linguagem como parte constitutiva *sine qua non* da abertura originária do ser-aí como ser-no-mundo, posto que em ambos os casos o *aí* (*Da*) do ser (*Sein*) é instaurado e promovido pela linguagem, ou seja, é a linguagem quem dá a condição necessária ou a morada para cada presentificação temporal do ser.

Dessa forma, buscamos uma compreensão apurada do lugar dado à linguagem em *Ser e Tempo*, esse lugar constitutivo do dar-se do ser-aí no-mundo, para depois pensarmos também nos outros existenciais que constituem ontologicamente a amarração do ser-aí como ser-no-mundo, inclusive, os existenciais que engendram a decaída cotidiana imediata do ser-aí, quando a linguagem se apresenta meramente de forma pública e impessoal.

Depois de tal itinerário, o primeiro capítulo pretende chegar à discussão ensejada pelo autor em *Sobre o Humanismo*, quando a linguagem passa a um patamar ainda mais elevado no pensamento de Heidegger, sendo considerada como a morada do ser onde o homem adentra e habita para pertencer e se deixar na proximidade velada e originária entre ser e homem. Essa noção da linguagem é fundamental para as discussões que autor alemão tece sobre a linguagem em seus escritos posteriores à década de 1940, assim como é parte precípua do caminho de pensamento do presente texto, pois é a partir dela que poderemos pensar em outra forma de vigorar da linguagem em meio à nossa época técnica, assunto do nosso segundo capítulo.

Intitulado “*Técnica e Linguagem*”, o segundo capítulo investiga a conferência *A questão da técnica* para extrair dali, com a ajuda de outros excertos da obra

⁴ Essa hipótese também é defendida por André Duarte e por Gabriela Deptulski, em textos que serão citados mais claramente adiante.

heideggeriana, a colocação do problema essencial que Heidegger aponta em nossa época: o envio histórico que se dá a partir de um pensamento técnico e objetivo, um pensamento que considera e dispõe a realidade sob o preceito da disponibilidade. Com disponibilidade o autor fala do modo de desvelar o real baseado em uma noção de esgotamento e exploração do todo dos entes, onde tudo passa a ser considerado a partir de uma noção prévia de utilidade, como insumo disponível para a utilização humana, como contingente passível de ser usado posteriormente.

Questionar a técnica é importante para pensarmos a forma que a linguagem se dá no interior desse mundo tecnocientífico, pois, neste, a linguagem também se mostra como algo disponível e calculável, como um veículo qualquer que o homem detém para seu uso comunicacional e seu acúmulo de experiências. É a partir deste questionamento que poderemos propor outra forma de viver em meio ao mundo técnico, onde a realidade se nos apresenta não apenas de forma calculável mas onde, ao contrário, percebemos que esse modo de desvelamento técnico é apenas *um* modo de apreensão do todo dos entes, não o único. Percebendo-o como apenas mais um modo de desvelamento, podemos então entrever uma lida com a linguagem e com o todo dos entes que escape a tal domínio técnico a partir de um cultivo de uma linguagem originária não tecnicizada, uma linguagem que se dá de forma poética, calcada em um pensamento meditativo e reflexivo oposto ao pensamento calculador vigente.

Pensando assim a linguagem fica possível concebê-la como a casa do ser, noção que se perde no enleio técnico e que é imprescindível para podermos chegar ao proposto no último capítulo: uma forma serena e poética de estar-no-mundo, uma lida com o mundo técnico em que não nos entregamos a ele de forma cega e unívoca, mas onde guardamos com ele uma relação comedida, uma relação que deixa as coisas serem do seu modo próprio sem as considerar apenas em sua abertura tecnocientífica, deixando-nos livres para o irromper de mundo que se dá fora de tal abertura e que nos permite habitar e estar-aí poética e serenamente.

Intitulado “*O abandono à serenidade*”, o terceiro e último capítulo visa a uma superação da proximidade-ausente que estabelecemos com as coisas no mundo da tecnologia irrestrita, para buscar uma recolocação do homem à direção do inefável

da linguagem, que se dá por meio do cultivo de um pensamento meditativo, pensamento que opera em completa oposição ao pensamento tecnocientífico. O pensamento meditativo é um pensamento que opera fora das amarras utilitaristas e disponibilizantes do mundo técnico. É ele que pode nos conduzir a uma serenidade para com as coisas, à possibilidade de uma nova relação comedida com este mundo. Essa nova relação nada mais é que aprendermos a conviver com o mundo técnico sem a ele nos entregar, dizendo sim e não para as suas investidas, conforme cada situação demandar. Heidegger designa (s/d, p. 24) esta atitude que responde contingentemente sim e não à técnica “[...] com uma palavra antiga: a serenidade para com as coisas (*die Gelassenheit zu den Dingen*). Nesta atitude já não vemos as coisas apenas do ponto de vista da técnica”. Se abandonando a serenidade na lida com as coisas e estando-no-mundo serenamente, fica aberta ao homem a possibilidade de tentar uma superação da relação puramente técnica com as coisas e com seu próprio modo de existir, a partir de um uso apropriado da linguagem como saga (*Sagen*), como o mostrador-desvelante do que vige por si mesmo, como lugar originário que, ao descortinar o mundo de forma poética e inaugural, se dá como morada do ser.

O terceiro capítulo, assim, continua o caminho já prelineado no capítulo anterior, passando por textos heideggerianos do período compreendido entre 1945 e 1955, textos que, portanto, seguem a noção de linguagem como casa do ser exposta pelo autor em *Sobre o humanismo*, noção fundamental para se pensar toda a relação entre linguagem técnica e linguagem originária que buscamos construir ao longo das próximas páginas.

2. De *Ser e Tempo* à *Sobre o Humanismo*: Um caminho para a linguagem como morada do ser

Este capítulo busca traçar uma relação entre a forma como a linguagem é considerada por Martin Heidegger em *Ser e Tempo*, como constitutiva da abertura do ser-aí (*Dasein*), e seu posterior entendimento como morada do ser, a partir de *Sobre o Humanismo*. Nossa proposta consiste em mostrar que é possível entrever já em *Ser e Tempo* uma concepção de linguagem não instrumental e não objetiva que, mesmo ainda não plenamente desenvolvida, já enseja o pensamento maduro de Heidegger sobre a linguagem. Tentaremos mostrar que a linguagem tomada como um existencial constitutivo da abertura do ser-aí desencadeia uma posterior aceção da linguagem como a morada do ser: se, quando maduro, Heidegger diz que a linguagem é a casa do ser, isso é amparado, entre outras questões, pela anterior articulação da linguagem como constitutiva da abertura originária do ser-aí como ser-no-mundo, posto que em ambos os casos o *aí* do ser é propiciado e instaurado pela linguagem.

Para tal, precisamos primeiramente nos atentar ao projeto geral de *Ser e Tempo* e sua tentativa de recolocação do problema do sentido do ser operada por Heidegger. Por que devemos questionar o sentido do ser? Como fazer tal questionamento? Qual o ente privilegiado por compreender e questionar o ser? A partir daí, concentraremos nossos esforços no seu capítulo quinto, principalmente nas seções §34 (Presença e discurso: A linguagem), §35 (O falatório) e §36 (A curiosidade), para compreendermos o que ali é dito acerca da linguagem e de seus existenciais constitutivos, constituintes ontológicos do ser-aí em seu vigorar como ser-no-mundo. Nosso intuito é ganhar uma compreensão ampliada do lugar da linguagem como parte fundamental da presentificação do ser-aí e de seu dar-se na Existência, já que o homem se mostra como um ente de linguagem na abordagem de *Ser e Tempo*, bem como analisar como ela se dá na cotidianidade intramundana do ser-aí, de forma imediata para ele no mundo, na maior parte das vezes como falatório e curiosidade, a partir da decadência da linguagem em sua faceta puramente pública e impessoal. Na última parte deste capítulo pretendemos chegar

à discussão feita pelo autor em *Sobre o Humanismo*, quando a linguagem alcança um outro status no pensamento de Heidegger, ainda mais “elevado”, sendo considerada como a casa do ser onde o homem adentra e habita para pertencer e se deixar na proximidade velada entre ser e homem. Essa noção da linguagem que traz pensadores e poetas como seus guardiões será basilar para as discussões do autor alemão sobre a linguagem nos seus livros posteriores e de sua época madura, bem como fundamentará os capítulos seguintes da presente dissertação.

2.1. Por que pensar no sentido do ser?

*Ser e tempo*⁵ é uma tentativa de Heidegger de se recolocar a questão do ser no debate filosófico, redirecionando a forma de se fazer esse questionamento. Questão guia dos primórdios do pensamento filosófico, especulada desde os tempos dos filósofos primeiros do pensamento antigo, como Parmênides em seu poema à deusa e Heráclito em seus aforismos, segundo o autor alemão, a questão do ser foi esquecida pelo pensamento metafísico a partir de Platão e do helenismo. Esquecida e abandonada. Ela foi esquecida pela forma vazia e óbvia que consideramos o ser. Mesmo sem saber o que diz ser, falamos que “somos” e que as coisas “são” com uma naturalidade tamanha que se oculta para o questionamento a pergunta pelo que é propriamente, pelo que são as coisas e pelo que somos nós mesmos. Segundo Heidegger, existem três formas correntes de apreender o ser segundo os preconceitos comumente difundidos na tradição metafísica, que precisam ser questionados para a recolocação do problema do sentido do ser:

1) O conceito de “ser” seria o mais universal e portanto indiscutível, o que o torna obscuro para o pensamento por seu fechamento para a discussão, diferente de como se dava tal discussão no pensamento originário da Grécia quando a questão do ser “inquietava o filosofar antigo e se mantinha inquietante”

⁵ Adotaremos a sigla ST para todas as citações seguintes da obra *Ser e Tempo*.

(HEIDEGGER, 1989, p. 27);

2) O conceito de “ser” seria indefinível, resultado de sua universalidade. Isso porque o ser não é um ente e não pode ser predicado a partir da relação sujeito-objeto, que o determinaria como o faz com os entes. Mas é exatamente tal indefinibilidade que nos convida a pensar a questão do sentido de ser. “A impossibilidade de se definir o ser não dispensa a questão de seu sentido, ao contrário, justamente por isso a exige” (HEIDEGGER, 1989, p.29);

3) “Ser” seria um conceito autoevidente por causa da lida cotidiana que temos com ele: “A é B; o céu é azul; José é homem”. A questão é que esses exemplos só mostram o ser como predicação de um ente: aí se obnubila a questão do sentido do ser. Por “[...] vivermos sempre numa compreensão do ser e o sentido do ser estar, ao mesmo tempo, envolto em obscuridades” (HEIDEGGER, 1989, p. 29-30) é preciso então retomar a questão do sentido de ser.

Assim, a tradição metafísica não compreendeu ou tematizou devidamente o ser e o seu sentido, considerando-o como a forma ideal e imutável das coisas, como a substância criadora e absoluta do real ou ainda como essência pensante interior que subjaz à extensão do mundo e das coisas. Em todas essas modulações do pensamento o ser foi perscrutado como substância fundamental que compõe e baseia a realidade estando fora dessa mesma realidade. Foi buscada incessantemente sua quiddidade, sua definição essencial e peremptória, e isso levou a filosofia a perguntar de forma incorreta pelo ser, respondendo como se respondesse acerca de um ente, “entificando”, assim, o ser.

Mas não se pode responder acerca do ser definindo-o, pois a definição é algo que cabe apenas ao que é um ente. Ente é tudo o que se dá e existe atematicamente, tudo com o que nos relacionamos no mundo, as coisas e o próprio mundo, tudo com que nos comportamos dessa ou daquela maneira, inclusive nós mesmos, como homens, somos entes assim como os cachorros, a árvore, o carro e o livro. Já o ser não é algo de exato, mas se dá e está “naquilo que é e como é, na realidade, no ser simplesmente dado, no teor e no recurso, no valor e validade, na pre-sença [ser-aí], no 'há'” (HEIDEGGER, 1989, p. 32). O ser se mostra e se retrai sempre que algo se dá, em um movimento de participação com o ente. O ser é

sempre ser de um ente determinado, não sendo ele em si mesmo algo de “determinável”, mas algo que “exige, portanto, um modo próprio de demonstração que se distingue essencialmente da descoberta de um ente” (HEIDEGGER, 1989, p. 32). O ser é que determina o ente que é capaz de questionar o próprio ser. Assim, como e em qual ente devemos procurar o sentido do ser?

Para retomar a questão fundamental do sentido do ser é preciso que esse questionamento seja dirigido ao ente que *pode* questionar. “Elaborar a questão do ser significa, portanto, tornar transparente um ente – o que questiona – em seu ser” (HEIDEGGER, 1989, p. 33). Este ente que tem de ser indicado é o ente que cada um de nós somos e que guarda o privilégio e a possibilidade de questionar: o ser-aí (*Dasein*).

Para que se elabore a questão, para que o seu interrogar expressamente feito deixe ver a prévia direção que o determina e seja transparente ao ser, ao que nela é perguntado e buscado, será necessário então recuar ao ente inquisitivo e ver primeiramente através dele a pergunta que o determina em sua conduta. Trata-se, pois, de fazer do *Dasein* uma via de acesso à questão do ser (NUNES, s/d, p. 80).

O ser-aí é a via de acesso para o questionamento do ser pois, como dito, este questionamento precisa de uma forma de acesso distinta da que pergunta pelo ente. A pergunta pelo que é alguma coisa, que pergunta pela definição quididativa de algo, é uma pergunta que só cabe aos entes. O ser não é nada, clara e definitivamente falando, mas ele se dá, acontece, vigora, em um acontecimento que tem lugar a partir do ente privilegiado por morar na cercania do ser: o ser-aí. O ser-aí é um ente que só existe e se dá a partir da constância do seu vir-a-ser, a partir de seu acontecimento na temporalidade, como a congruência dos vários modos de realização e presentificação do homem. Indica a historicidade e a temporalidade que abarcam o dar-se do ser, como a mostraçõ de que nosso ser não pode ser compreendido ou tematizado a não ser pelo nosso aí, a não ser na Existência, pois, o ser aí, existindo, é o seu aí, que deixa ele ser sem o definir de antemão mas, antes, deixando-o vigorar como um acontecimento histórico.

Com Existência Heidegger nomeia o “próprio ser com o qual a pre-sença⁶ pode se comportar dessa ou daquela maneira e com o qual ela sempre se comporta de alguma maneira” (HEIDEGGER, 1989, p.39). A Existência é a possibilidade própria do ser-aí se compreender estando-no-mundo e de ele ser ou não propriamente o que ele é. A Existência é essa relação e esse lugar de onde parte sua compreensão de ser ou não ser si mesmo, a partir das possibilidades escolhidas e assumidas pelo ser-aí ou das que ele já se encontra arraigado. O privilégio do ser-aí de poder questionar e compreender o ser se dá na Existência e na relação que ele estabelece de uma forma ou de outra com a mesma. Essa prerrogativa é o que permite ao autor alemão afirmar que:

A pre-sença não é apenas um ente que ocorre entre outros entes. Ao contrário, do ponto de vista ôntico, ela se distingue pelo privilégio de, em seu ser, isto é, sendo, estar em jogo seu próprio ser. [...] Isso significa, explicitamente e de alguma maneira, que a pre-sença se compreende em seu ser, isto é, sendo (1989, p. 38).

É sempre a partir de sua Existência, *existindo*, que o ser-aí pode compreender o ser e a si mesmo, e esse é seu primado ôntico (ou seja, seu privilégio em meio aos demais entes): um ente que é no modo da possível compreensão do ser. Dessa forma, Existência aqui não faz referência a uma realidade determinada ou a algo simplesmente dado, como a concebe a ontologia tradicional em oposição a uma essência quididativa. Não se trata de uma continuidade tampouco de uma simples inversão das velhas querelas metafísicas entre substância e acidente, ideia e aparência, essência e existência. Quando Heidegger afirma que a Essência do ser-aí consiste em sua Existência⁷, o que é dito aponta para a questão de que o ser-aí tem de ser problematizado a partir da Existência no-mundo, pois o que podemos chamar de sua essência está em ele ter constante e continuamente de ser, tendo de ser concebida sempre “a partir de seu ser” e existir. É existindo que o ser-aí se compreende, mas esse compreender a si mesmo não é uma definição peremptória do que ele é pois o ser-aí é sempre as

⁶ Como já dito na nota 2, ao longo de todo o texto utilizaremos “ser-aí” para a tradução do termo *Dasein*. Como utilizamos a tradução de Márcia Sá Cavalcante para as citações de ST, somente nestas citações *Dasein* será traduzido por “pre-sença”, como o faz a tradutora. Contudo, reafirmamos a predileção pelo uso de “ser-aí” no lugar de “pre-sença” apesar de ambos indicarem o *Dasein*.

⁷ Cf. HEIDEGGER, 1989, p. 77.

suas possibilidades e a Existência é a possibilidade originária do ser-aí ser e assumir essas mesmas possibilidades.

As características que se podem extrair desse ente não são, portanto, “propriedades” simplesmente dadas de um ente simplesmente dado que possui esta ou aquela “configuração”. As características constitutivas da pre-sença são sempre modos possíveis de ser e somente isso. Toda modalidade de ser deste ente é primordialmente ser. Por isso, o termo “pre-sença”, reservado para designá-lo, não exprime sua quididade como mesa, casa, árvore, mas sim o ser (HEIDEGGER, 1989, p. 77-78).

Nesse sentido sua Existência precede qualquer tentativa de se definir sua essência posto que a mesma se encontra sempre em jogo, sempre em questão, não sendo tomada aqui como uma substância última, definidora e imutável, mas como a radicalização⁸ da característica inerente ao ser-aí de ser em um mundo e se compreender continuamente no mesmo, o que, pelo seu caráter dinâmico e mutável, se afasta de tal concepção essencialista.

Destarte, como a pergunta pela sua quididade não avança, já que perguntar pelo que é alguma coisa é perguntar pelos entes e não pelo ser, Heidegger busca uma analítica do ser-aí como ser-no-mundo. Essa analítica busca o sentido do ser que se dá e aparece a partir dos entes no mundo – mundo como um horizonte historicamente constituído de sentidos e significados, como lugar que dá suporte ao vigorar do ser-aí – questionando como ele se dá como ser dos entes em geral, que tipo de relação guardamos com o ser e que tipo de ente somos nós que o podemos questionar. Ele não quer, em ST, se manter no terreno de uma “ontologia regional” – o que seria o mesmo que fazer uma ciência – nem seguir para o lado contrário, em uma ontologia apodítica e geral do ser – que desaguaria, por sua vez, em um tipo de metafísica sistemática que ele tanto critica –, mas sim uma ontologia fundamental que procura saber “de onde todas as demais podem originar-se” (HEIDEGGER, 1989, p. 40), construída a partir da analítica do ser-aí, já que “a questão do ser visa às condições de possibilidades das próprias ontologias que antecedem e fundam as ciências ônticas” (1989, p. 37).

Nessa análise existencial do ser-aí, a linguagem não ocupa função central,

⁸ Cf. NUNES, s/d, p. 75.

sendo abordada apenas a partir do quinto capítulo, mas é o que, de alguma forma, possibilita toda a análise do vir-a-ser do ser-aí. Isso porque ST concebe a linguagem como um lugar originário que intrinsecamente compõe a presentificação do ser-aí enquanto ser-no-mundo, estando fundamentalmente relacionada à possibilidade de amarração do nosso modo de ser existencial *aí* no mundo. Junto com a disposição e a compreensão, o discurso, fundamento existencial da linguagem, é um dos constituintes ontológicos do ser-aí em seu vigorar como ser-no-mundo. “A compreensibilidade do ser-no-mundo, trabalhada por uma disposição, se pronuncia como discurso” (HEIDEGGER, 1989, p. 219), e o pronunciamento do discurso é a linguagem. Essa linguagem não é um instrumento qualquer sob o domínio do homem, “não é uma capacidade específica que se agrega à sua existência. Ele [ser-aí] a possui como modo de ser. O *Dasein* tem linguagem” (NUNES, s/d, p.103), como afirma Benedito Nunes, ele é o lugar de onde se pode desocultar e nomear a Existência. Por isso o homem se mostra como ente que ele é no discurso, por meio da linguagem como o lugar e veículo que o leva a descoberta do mundo e do próprio ser-aí. Buscando esmiuçar concepção tão intrincada como esta, a linguagem será o assunto e o caminho que percorreremos nas páginas seguintes.

2.2. Linguagem e abertura em *Ser e Tempo*: o ser-em e seus existenciais constitutivos

Quando se empreende uma tentativa de meditar conjuntamente com o pensamento de Martin Heidegger, essa tentativa leva, inevitavelmente, a pensar a questão da linguagem. Tal questão se apresenta como um tema fundamental em seus escritos, perpassando-os desde ST – onde, se a linguagem não se dá como tema central, é um dos pilares para se pensar toda a analítica existencial do ser-aí – até os escritos da maturidade do autor alemão, a partir, principalmente, da década de 1940 – quando a analítica acerca do sentido do ser dá lugar a um pensamento poético-filosófico que busca compreender a linguagem como a morada ou clareira

do ser, a abertura que tem pensadores e poetas como seus vigias e na qual o homem pode habitar poeticamente esta terra.

O que Heidegger busca quando pensa a linguagem e o que tencionamos aqui não é levar a cabo uma “filosofia da linguagem” ou discorrer simplesmente sobre ela. Da mesma forma, não buscamos fazer um levantamento histórico de opiniões filosóficas dos pensadores que trataram de pensar a linguagem, explicando-a, analisando-a e dissecando-a para um posterior confronto dialético com o pensamento heideggeriano, para descobrirmos quem detém a verdade acerca do que é linguagem: isso já é uma imprecisão, pois a linguagem não “é” nada. Antes, o que trataremos nas páginas seguintes, consiste em uma tentativa de trazer a linguagem à questão, colocar o pensamento na vizinhança e a serviço da linguagem para, assim e somente assim, podermos ganhar uma compreensão mais ampla da abordagem da linguagem feita por Heidegger. Para tal, investigando diferentes momentos da obra do autor, nos colocaremos *a caminho da linguagem*, para que o pensamento possa questionar pelo apropriado “modo de ser da linguagem”: será ela um instrumento à mão para a utilização dos entes? Uma presentidade simplesmente dada? Ou terá a linguagem o modo de ser do ser-aí?

Se podemos afirmar categoricamente que Heidegger criticou durante toda a sua vida a forma com que os homens se relacionam com a linguagem, numa época marcada pela técnica em todas as instâncias da vida do homem e onde a linguagem se apresenta como mais uma entre outras propriedades humanas, é radicalmente diversa e complexa a forma como o autor abordou e pensou a linguagem. Mesmo sendo tema recorrente em todo o seu caminho de pensamento, tal questão ganha nuances distintas, apesar de próximas, dependendo da obra e da época em que é abordada. Se em ST a linguagem é considerada a partir de um lugar ontológico originário e ligada à abertura de presentificação do ser-aí como ser-no-mundo, em escritos posteriores, como na carta *Sobre o Humanismo*⁹, texto publicado em 1947, Heidegger leva ainda mais longe o estatuto dado à linguagem, dizendo que a mesma é “a casa do Ser”.

⁹ Adotaremos a sigla SH para as citações seguintes da carta *Sobre o Humanismo*.

Nossa intenção é compreender a acepção da linguagem como morada do Ser, a partir da carta e de diversos ensaios e conferências publicadas por Heidegger a partir dos anos de 1940, muitas delas reunidas no livro *Ensaaios e Conferências*, de 1954, pois somente assim será possível, posteriormente, pensar e propor um modo de habitar poeticamente esta terra, a partir de uma mudança na lida do homem com a terra, com o habitar e o poético e, mormente, com a linguagem. Para tal, será necessária uma incursão explanadora pela questão da linguagem em ST, para compreendermos o que ali é dito e então passarmos à discussão da linguagem como a morada do Ser, presente em SH.

Tal incursão é necessária pois ST lança as bases para um posterior pensamento da linguagem como casa do ser: mesmo sem desenvolver de forma clara tal questão, Heidegger afirma ali (1989, p. 226) que “a presente investigação da linguagem tinha por tarefa apenas mostrar o 'lugar' ontológico desse fenômeno dentro da constituição ontológica da pre-sença [...]”. Esse lugar ontológico da linguagem a coloca como constituinte existencial da abertura do ser-aí. Ora, se o ser-aí “é a sua abertura” (HEIDEGGER, 1989, p. 187; grifo nosso), quando a linguagem é tomada como constitutiva do ser-aí e de sua abertura (seu *aî*), então é a linguagem que dá a condição ou a “morada” para o ser-aí vigorar como ser-no-mundo. Se em ST Heidegger não usa os termos casa ou morada do ser, além de usar ainda timidamente a palavra *clareira*, ao usar a linguagem como um existencial constitutivo da abertura do ser-aí, ele possibilita uma posterior análise hermenêutica que faça uma ligação entre as duas formas de considerar a linguagem que, apesar de distintas, guardam uma proximidade que legitima a tentativa de interpretação dessa dissertação.

Heidegger diz que a linguagem é o fundamento da Existência e essa só se abre ao homem na linguagem. É a partir dela que somos enquanto possibilidade de ser e onde a realidade se constitui e se temporaliza. O modo de ser existencial do homem, o ser-aí, onde o homem é jogado no “aí” aberto da temporalidade para existir e edificar sua história, só se dá na linguagem. Ela própria é um existencial (*existenzial*¹⁰) que “se radica na constituição existencial da abertura do ser-aí”

¹⁰ Existencial (*Existenzial*) se opõe ao Existenciário (*Existenziell*) na nomenclatura de *Ser e Tempo*

(HEIDEGGER, 1989, p. 219). Essa copertinência entre linguagem e ser é o que a coloca como o que perfaz a nossa abertura existencial. O ser-aí nunca está pronto a partir de uma determinação *a priori* como um ser já dado, como essência de ser, mas se constitui jogado às múltiplas possibilidades de ser na facticidade de sua Existência.

Isso decorre de sua condição de *ec-sistente*¹¹, de um movimento para fora insistente que corresponde ao aberto do ser enquanto tal, onde o fora é o aí, é a facticidade onde o ser-aí é aí. Segundo Oswaldo Giacoia Jr. (2013, p. 71), essa condição é o que mostra que a Essência¹² mais própria do ser-aí “consiste em indefinidas possibilidades de ser. Como poder-ser, ele é essas mesmas

(HEIDEGGER, 1989). O primeiro diz respeito a uma dimensão ontológica, às estruturas que compõem o ser do homem a partir da abertura da existência em seus desdobramentos originários, estando ligado à vigência do ser-aí como ser-no-mundo e à instauração das estruturas de possibilidade de presentificação do ser-aí. O segundo se refere a uma dimensão ôntica, indicando a delimitação fatual do existir em seus desdobramentos cotidianos junto aos entes intramundanos e suas categorias singulares e epocais.

¹¹ Seguindo a tradução de Emmanuel Carneiro Leão em SH, o termo *ec-sistêcia*, quando usado, será grafado ao longo do nosso texto com “c” e não “k”, *Ek-sistêcia*, como muitos tradutores adotam. Em ambos os casos, se diz o mesmo.

¹² Cabe uma distinção no uso de palavras como “essência”, “fundamento”, “origem”, na obra de Heidegger. Na tradição metafísica tais palavras são usadas considerando sua origem do grego *arché*, que significa “início”, “princípio”, e se relacionam com seu oposto, o *telos*, palavra geralmente traduzida como “meta”, “finalidade”. Já em Heidegger o que é dito vai em outra direção. Apesar de usar palavras gastas pela metafísica, o autor entende-as de forma totalmente inversa. Quando usa essência ou fundamento, Heidegger não diz de algo marcado por um começo e uma causa objetivas, numa relação imediata de causa-efeito, no sentido de uma atribuição de uma causa metafísica substancializante – como a *arché* foi interpretada pela tradição em correspondência ao *telos*. Heidegger usa as mesmas palavras mas sem buscar uma essência essencialista, mas sim em uma indicação de uma “Essência” poético-ontológica que consiste em estar sempre principiando, sempre originando; onde a relação de causa-efeito é substituída por um pleno causar, acontecer, agir (HEIDEGGER, 2010b). Essência ou fundamento assim compreendidos se relacionam com o acontecimento poético-apropriante (*Ereignis*), sendo uma constante *acontecência* que não cessa de acontecer. É fundamento abissal, um fundamento sem fundamento (*ab-grund*) que não cessa de fundar. Segundo Emmanuel Carneiro Leão, “o emprego desses termos e dessa gramática tem uma função bem precisa. [...] exige que, ao esforço de apreender-lhe o sentido habitual, corresponda um esforço de superá-la num pensamento que ponha em questão a própria Essência da linguagem. [...] Por isso, toda tentativa de se determinar o sentido dos termos e das funções gramaticais fora do contexto de pensamento, em que se articulam, tranca-se a qualquer possibilidade de entendimento” (Extraído do texto de introdução a *Sobre o Humanismo*, 1967, p. 11). Dessa forma, para diferenciar os usos de tal termo, grafaremos “Essência” com maiúsculo toda vez que quisermos remeter a essa Essência não-essencial pensada por Heidegger, e manteremos “essência” com minúsculo para o que diz tão somente da origem ou fundamento metafísicos (distinção adotada também por Carneiro Leão no texto citado acima).

possibilidades”. É nesse sentido que a Existência do ser-aí é sempre *ec-sistente*¹³. Isso quer dizer que o ser-no-mundo é plena abertura e dá-se sempre como constante desvelamento (em grego, “*aletheia*”) que desvela a si mesmo e ao seu mundo circundante. A condição essencial do ser-aí enquanto ser-no-mundo é ele estar-lançado sendo no modo da temporalidade e da abertura, abertura para o seu ser-próprio e para os outros entes intramundanos¹⁴.

A abertura ou clareira que é o ser-aí e que o aloca no mundo, o ser-em, indica tão somente a sua estrutura ontológica-existencial de não fechamento, de não conceituação peremptória e definitiva já que “em seu ser mais próprio, este ente traz o caráter de não fechamento” (HEIDEGGER, 1989, p. 186). O ser-em indica as incontáveis possibilidades de ser do ser-aí e não pode, dessa forma, ser apreendido como as categorias que dizem respeito apenas ao modo de ser dos entes subsistentes e simplesmente dados, pois os existenciais constitutivos da estrutura do ser-em têm o mesmo modo de ser do ser-aí¹⁵. Com isso queremos dizer que os existenciais são modos ou dimensões originárias que participam da constituição ontológica do ser-aí e compõem sua abertura como ser-em um mundo. Para pensar o ser-em como abertura originária do ser-aí no mundo é necessário que pensemos nos aspectos que conjunam para a formação estrutural dessa abertura ontológica. A abordagem de tais aspectos guarda as mesmas nuances do questionamento acerca do ser-aí pois eles vigoram no mundo da mesma forma: não adianta a busca por determinações categoriais que enquadram e delimitam o que são exatamente os existenciais, como fazemos com os entes em geral (em uma dimensão existenciária),

¹³ A mudança de grafia de Existência para ec-sistência não ocorre ainda em ST, apenas posteriormente. No entanto, a noção de Existência em ST, operando em oposição à dicotomia metafísica entre essência/existência, pode ser pensada como ec-sistente no sentido de ser concebida como movimento para fora de si, em direção ao aberto do ser, por mais que em um caso (ST) se trate de um “comportar-se” com tal abertura, enquanto no outro (a partir de SH) se trate de um “corresponder” a essa abertura, como observa André Duarte em texto citado nas referências.

¹⁴ Cf. ressalta Oswaldo Giacoia Jr., *Heidegger Urgente: Introdução a um novo pensar*. São Paulo: Três Estrelas, 2013, p. 75.

¹⁵ “Heidegger faz uso do termo 'existenciais' para diferenciar o modo de apreensão das características essenciais e constitutivas do ser-aí do modo categórico de apreendê-las: 'categorias' são os modos de apreender as características essenciais e constitutivas dos subsistentes [...]. Somente a entes que não possuem algum tipo de compreensão de seu próprio ser são pertinentes as categorias, a entes que possuem essa característica diferenciada cabe somente uma análise existencial (que lida com o todo das relações existenciárias do ser-aí)” (Nota nº 10 de Gabriela Deptulski em seu texto citado nas referências).

já que a caracterização categorial não diz respeito ao modo de ser do ser-aí, pois “tais caracteres pertencem ao ente não dotado do modo de ser da pre-sença” (HEIDEGGER, 1989, 92). Nas categorias podemos enquadrar os entes que não trazem em si a compreensão de ser, mas no caso da abordagem desse ente compreensivo e de suas estruturas existenciais constitutivas, a forma de o perscrutar deve ser outra.

A analítica existencial que Heidegger propõe em ST é o caminho para uma exposição e compreensão não categorial dos existenciais que engendram a abertura do ser-em, tornando-os visíveis a partir da Existência. No texto *O lugar ontológico da linguagem em Ser e Tempo*, Gabriela Deptulski (2014, p. 19-20) explica essa questão da seguinte forma:

O ontologicamente decisivo no fenômeno do ser-aí não é apreender este ente mediante categorias que podem ser usadas para o estudo de entes subsistentes. Aqui a tentativa é muito mais a de definir o ser-em a fim de libertá-lo para o seu modo mais originário de acontecer. O que Heidegger pretende é: mostrar as características do ser-aí de modo a abrir maximamente os horizontes de possibilidades de seus múltiplos e variados modos de ser, sem cair na tentativa de reduzir essa multiplicidade a partir de termos que simplifiquem o fenômeno para, somente a partir dessa simplificação e redução, explicá-lo.

O ser-em é um ente que se dá no modo de uma abertura constante, por ser iluminado ou esclarecido – não em sentido *Iluminista* mas em sentido existencial: sob a luz, na clareira que revela e desvela o aí do ser. Ser-em como abertura indica um modo de ser em que está sempre em jogo seu próprio ser, sendo vedada uma definição categórica ou essencialista de ser, que é insuficiente para a apreensão do ser-aí pela sua característica de ente privilegiado. Por isso Heidegger afirma:

Ser 'esclarecido' significa: estar em si mesmo iluminado *como* ser-no-mundo, não através de um outro ente, mas de tal maneira que ele mesmo *seja* a clareira. É para um ente existencialmente iluminado desse modo que um ser simplesmente dado faz-se acessível [...]. A pre-sença sempre traz consigo o seu pre [aí] e, desprovida dele, [...] deixa de ser o ente dessa essência (1989, p. 187; grifo do autor).

Destarte, é através do ser-em deste ente aberto, iluminado e que pode questionar o próprio ser pelo seu privilégio ontológico, que o ente fechado e que não

traz a característica da compreensão e questionabilidade do ser (seja ele um ente subsistente¹⁶ ou um ente utilizável¹⁷) pode se fazer presente e ser trazido ao desvelamento do pensamento. Os existenciais devem, portanto, ser trazidos ao pensamento pela analítica do ser-aí para que sejam experimentados a partir do todo das suas relações ônticas.

A partir da indicação do ser-aí como ser-em que vigora como abertura, Heidegger indica seus existenciais originariamente constituintes, a saber, a disposição, a compreensão e o discurso, que engendram o estar-lançado constante do ser-aí para a vigência de sua abertura. A disposição e o compreender são tão originários na Essência como a linguagem. Ambos são existenciais que participam na estruturação da abertura do ser-aí. A disposição é que abre o estar-lançado do homem no mundo, ela é o modo de ele ser e estar no mundo, é um modo “existencial básico em que a pre-sença é o seu pré [aí]. Ontologicamente, ela não apenas caracteriza a pre-sença como também é de grande importância [...] devido à sua capacidade de abertura” (HEIDEGGER, 1989, p. 194). Ela é quem aloca o ser-aí *como* seu aí, como o primeiro dado do aí no mundo, de forma a nos jogar na Existência. Com disposição, Heidegger diz ontologicamente de algo corriqueiro onticamente, o humor, o estado de ânimo, a afinação do ser-aí no mundo, conforme exemplifica Benedito Nunes:

[...] sempre vivemos numa determinada *tonalidade afetiva*, numa *disposição de ânimo*. Esse *sentimento dos sentimentos* a que estamos entregues, sem justificativa e sem porquê revela-nos a existência como uma carga que nos pesa; revela-nos enfim o nosso irreduzível aí, onde sempre já nos encontramos lançados. O ser-lançado, sobre que a disposição se abre, expressa a facticidade do Dasein – a entrega a si mesmo, à existência, a que está concernido [...] (NUNES, s/d, p. 99; grifos do autor).

¹⁶ *Vorhandenheit* (subsistente ou coisa simplesmente dada [HEIDEGGER, 1989]): São os entes que vigem como simples presentidade, os objetos presentes no mundo. Indica o modo de ser dos entes enquanto o que é assumido “ingenuamente” e imediatamente como substancialidade de ser, como o que está presente de forma não tematizada mas apenas “está-aí”.

¹⁷ *Zuhandenheit* (disponível, utilizável ou algo à mão [HEIDEGGER, 1989]): aquilo que está disponível ao uso dos homens, à mão, mas não apenas como presentidade objetiva, mas o que está presente no modo de instrumento ou utensílio de forma referencial, coisas que utilizamos para criar ou fazer outras coisas.

Como uma das dimensões constituintes da abertura, a disposição mostra e corrobora a facticidade do ser-aí e sua imersão na Existência, o que nos leva ao seu segundo existencial originário, o compreender, pois toda disposição sempre traz uma compreensão, mesmo que vaga, ao mesmo tempo em que qualquer compreensão da realidade se efetua sempre sintonizada com uma certa disposição de humor¹⁸.

A abertura do ser-no-mundo como ser-em, que sempre é-em-um-mundo é o compreender. O compreender “é o modo de ser da pre-sença em que a pre-sença é as suas possibilidades enquanto possibilidades” (HEIDEGGER, 1989, p. 201). Pensar o ser-aí como possibilidade contínua de ser é pensa-lo como ser-em constantemente aberto à compreensão, em uma projeção de possibilidades no horizonte em que ele está lançado existencialmente. Possibilidade aqui não diz nada da ordem do raciocínio lógico, não aponta para algo ainda não real ou contingente. Existencialmente “a possibilidade é a determinação ontológica mais originária e mais positiva da pre-sença” (HEIDEGGER, 1989, p. 199). Ela não diz respeito ao poder ser a esmo, mas a possibilidade é o poder-ser do ser-aí que o lança à sua própria responsabilidade, tornando o ser livre para se apropriar de seu mais-próprio. “Na medida em que é, a pre-sença já se compreendeu e sempre se compreenderá a partir de possibilidades” (HEIDEGGER, 1989, p. 201).

Esse poder-ser constante do compreender alude para o modo de Existência do ser-aí e sua indefinição aberta na cotidianidade. Por poder-ser continuamente, ou seja, por estar lançado em uma projeção de ser é que se antecipa e acontece sempre uma certa compreensão de ser. Essa abertura “possibilitante” que *tem de ser* constantemente escancara novamente a condição originária de ser-no-mundo do ser-aí: sua facticidade, seu modo de ser sendo.

Dentro dos limites dessa investigação, só se poderá alcançar um esclarecimento satisfatório do sentido existencial dessa compreensão ontológica com base na interpretação temporal do ser. [...] Na compreensão, a pre-sença projeta seu ser para possibilidades. Esse *ser para possibilidades*, constitutivo da compreensão, é um poder-ser que repercute sobre a pre-sença as possibilidades enquanto aberturas (HEIDEGGER, 1989, p. 204; grifos do autor).

¹⁸ Cf. HEIDEGGER, 1989, p. 198.

O poder-ser, assim, propicia aberturas que configuram o ser-aí como sendo as suas possibilidades enquanto possibilidades. Dessa forma, a compreensão e o poder-ser que constitui a mesma, indicam para o lugar comum do ser-aí: um ente ao qual está em jogo seu próprio ser. Tal abertura diz respeito a todo ser-no-mundo e a maneira a qual o mundo se abre como tal, onde o ser-aí já sempre se encontra enredado em uma certa compreensibilidade articulada, mesmo antes de fazer uma interpretação apropriadora do que fala ou enuncia. O discurso (§34 de ST) é a articulação dessa compreensibilidade do ser-aí, sendo mais um existencial constitutivo de sua abertura, junto com a disposição e o compreender. Esse existencial será abordado de forma mais ampla para podermos tecer a imbricação necessária para a relação entre abertura e linguagem.

O discurso (em alemão *Rede* [HEIDEGGER, 1989], também traduzido como *Fala*) é o “fundamento ontológico-existencial” da linguagem que perfaz as possibilidades de ser e existir do ser-aí como ser-no-mundo, pois é no discurso que o ser-aí “se pronuncia¹⁹”, e o pronunciar do ser-aí indica o “aí” dele como *sendo* no-mundo. O discurso aqui é entendido como “a articulação 'significativa' da compreensibilidade do ser-no-mundo, [...] e que já sempre se mantém num determinado modo de convivência ocupacional” (HEIDEGGER, 1989, p. 220). Se a linguagem está radicada na abertura em que se presentifica o ser-aí, e seu fundamento é o discurso, então é a partir do discurso que é instaurada a possibilidade do ser-aí estar-no-mundo, uma vez que ele é e está sempre a partir de uma certa disposição e compreensibilidade anterior a uma interpretação de fato. O discurso é a articulação dessa compreensibilidade que possibilita ao ser-aí se articular em compreensão com os outros, sendo, assim, segundo André Duarte²⁰ (2005, p. 135), “a instância ontológica de amarração da análise existencial da

¹⁹ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. 3ª Ed., Parte I, Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Ed. Universitária São Francisco, 1989, p. 221.

²⁰ No artigo *Heidegger e a linguagem: do acolhimento do ser ao acolhimento do outro*, Duarte também faz um levantamento da questão da linguagem de *Ser e Tempo* à maturidade de Heidegger, caminho parecido com o da nossa pesquisa, mas o faz com vistas à uma posterior indicação de uma “ética” do *acolhimento do outro como outro*, rumo distante do que é proposto pela presente dissertação.

abertura, de sorte que sua importância na economia geral da obra excede em muito os limites do parágrafo 34”.

Por isso é que no já citado parágrafo §34 Heidegger critica as tentativas de determinação da “essência da linguagem”, dado que a mesma é tão indefinível como o próprio ser. Tentar analisá-la de forma puramente lógica por meio da linguística, tomá-la como meio de transmissão de dados, de “ismos”, de vivências, ou apreendê-la a partir de uma intrincada rede de signos e significados só faz velar o caráter originário da relação entre ser e linguagem. Por esse caminho não chegamos a experimentar a linguagem no vigor de sua cadência. Pelo contrário, a consideração da linguagem como presentidade simplesmente dada ou como um utensílio entre outros quaisquer à disposição do homem leva, inevitavelmente, a uma decadência da linguagem que, por sua vez, conduz ao falatório, à lida impessoal com a linguagem²¹. Destarte, Duarte (2005, p. 136-137) também corrobora a errância em se considerar a linguagem apenas a partir de análises “puramente formais ou lógicas”, afirmando que, se se assume o discurso como a base existencial da linguagem,

Na medida em que a linguagem está fundamentalmente relacionada ao fenômeno ontológico primário do ser-no-mundo ocupado e preocupado com os outros, o que se dá é sempre o contrário, pois é apenas porque o todo das relações de significância já se encontra aberto à compreensão disposta do ser-aí coexistente que algo como o emprego de palavras na comunicação linguística se faz possível.

A linguagem, pensada como mais uma coisa para ser analisada e conceituada objetivamente, não é mais algo que possui uma relação intrínseca com o ser e que instaura o lugar a partir de onde o ser-aí fala, guardando, portanto, uma proximidade com sua abertura situável-compreensível²² no mundo. O que Duarte quer mostrar é que não é que sejam incorretas tais definições linguísticas – que têm o seu devido valor no interior e no escopo dos estudos a que concernem – mas elas obnubilam a relação originária e ontológica do discurso com a abertura do ser-aí, “obscurecendo, deste modo, o vínculo ontológico entre o ser do ente que somos e o

²¹ Assunto da próxima seção (1.3) deste capítulo.

²² Expressão cunhada por Otto Pöggeler em *A via de Pensamento de Martin Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, s/d, p. 258.

ser da própria linguagem” (DUARTE, 2005, p. 134) – que têm o mesmo modo ontológico existencial de ser.

Segundo Heidegger (2004, p. 69), o homem não possui a linguagem como algo técnico, como instrumento criado por ele e controlável a seu bel prazer, pois a linguagem “não é nada que o Homem também possua, entre outras capacidades e ferramentas, mas sim aquilo que [...] organiza e define, desde a raiz, desta ou daquela forma, o seu ser-aí enquanto tal”. Dessa forma, embotados pela técnica²³ e pelo dizer proposicional, pelas relações gramaticais e sintáticas que definem previamente a nossa relação com a linguagem, ficaria absurdo dizermos que é preciso que o homem *ouça o silêncio* enquanto uma possibilidade intrínseca do discurso – não fosse a trincheira aberta pelo autor alemão ao lançar esta discussão.

O discurso tanto articula a compreensibilidade de significância do ser-aí em sua abertura situacional ôntica como possibilita a comunicação ordinária do ser-aí como ser-com os outros entes. É também a partir do discurso, como possibilidade existencial inerente a ele, que se faz possível a escuta e o silêncio. A escuta é a própria amarração que doa sentido à relação entre discurso, compreender e compreensibilidade. “Escutar é o estar aberto existencial da pre-sença enquanto ser-com os outros” (HEIDEGGER, 1989, p. 222). Dessa forma, a escuta é uma possibilidade existencial do discurso e pertence à linguagem discursiva e à própria abertura originária do ser-aí, propiciando a ele a possibilidade de compreensão e posterior articulação, pois quem não escuta não compreende e tampouco pode falar pois o falar, o escutar, o compreender, são possibilidades que só se dão na linguagem, para quem ausculta estar em seu âmbito e em seu vigorar.

É somente porque podemos escutar, que também podemos ouvir. Ouvir aqui não é apenas ter percepções sonoras, mas é um fenômeno que remete a algo de originário e constitutivo do ser-aí, como uma “escuta compreensiva” (HEIDEGGER, 1989, p. 222). Não ouvimos nunca o ruído puro, o barulho desarticulado, mas o ruído do carro, o barulho dos passos, o som da guitarra na música, tudo já numa articulação previamente determinada pela compreensibilidade.

²³ Apesar de entrevista e indicada brevemente em vários trechos desse capítulo, a relação entre linguagem, ser-aí e técnica será contemplada amplamente no capítulo seguinte.

O ser-aí é compreensivo em sua Essência e está sempre lançado no mundo de forma compreensiva junto às coisas presentes ao seu redor, já também articuladas previamente. Por isso não percebemos as sensações puras, os ruídos originais, as palavras e letras soltas num universo amplo que posteriormente seriam bem entendidos e articulados pelo intelecto, para então se compreender e enunciar o compreendido. Mas toda essa escuta já se dá “dentro de uma compreensão prévia daquilo sobre que se discorre” (HEIDEGGER, 1989, p. 223): eu sinto a mão molhar quando toco na água, ouço a guitarra de Jimi Hendrix ressoar na vitrola, leio e sei o que leio quando a palavra “aragem” salta aos meus olhos no livro de José Luis Peixoto, já estando-no-mundo junto a tais coisas; de forma previamente articulada, tenho uma compreensão mediana de cada uma dessas coisas, ao entrar em contato com as mesmas, que não é uma análise de dados para posterior conhecimento e definição. A escuta é sempre num ser-com, numa antecipação que entende e compreende previamente aquilo que é dito.

O que tentamos indicar aqui alude ao fato de que assim como ouvir não é meramente ter percepções sonoras, falar também não é apenas usar das palavras para dizer qualquer coisa prolixamente²⁴ – o que, fatalmente, conduz ao mau uso da linguagem que se apresenta no falatório –, bem como silenciar, outra possibilidade constitutiva do discurso que possui a mesma origem existencial, não significa não dizer nada sobre isso ou aquilo. Em ambos os casos, o que é pensado tem a ver com uma referência ao ser e a sua abertura, de forma ontológica e não ôntica. Por isso é que Heidegger (1989, p. 224) afirma que:

Silenciar em sentido próprio só é possível num discurso autêntico. Para poder silenciar, a pre-sença deve ter algo a dizer, isto é, deve dispor de uma abertura própria e rica de si mesma. [...] Como modo de discurso, o estar em silêncio articula tão originariamente a compreensibilidade da pre-sença que dele provém o verdadeiro poder ouvir e a convivência transparente.

Heidegger diz que o homem se mostra como um ente que é no discurso e pelo discurso. Isso significa que como ser-no-mundo o ser-aí “se pronunciou como

²⁴ “Falar muito sobre alguma coisa não assegura em nada uma compreensão maior. Ao contrário, os discursos prolixos encobrem e emprestam ao que se compreendeu uma clareza aparente, ou seja, a incompreensão da trivialidade” (HEIDEGGER, 1989, p. 223-224).

ser-em um discurso. A pre-sença possui linguagem” (HEIDEGGER, 1989, p. 224). Isso é o que leva os gregos a determinarem a Essência do homem como *zoon lógon échon*, o “vivente dotado de palavra” que posteriormente vai ser chamado de “animal racional” por toda a tradição metafísica. Segundo o autor alemão, essa definição do homem, mesmo que não seja de todo incorreta, seria um encobrimento da origem do ser-aí indicada primordialmente com a palavra *logos* (que em grego pode significar diversas coisas: “razão”, “pensamento”, “verbo”, “verdade”, “lógica”, “sentido” e que para Heidegger quer dizer, fundamentalmente, “linguagem”, “discurso”). Tal definição precipitada não é de todo incorreta pois *logos* indica também para a razão, mas não somente para ela.

A consideração do *logos* pensado pelos gregos unicamente como razão é uma imprecisão semântica com consequências enormes para o pensamento filosófico pois ela veda outros modos de considerar e interpretar o *logos* grego, e também o homem, como busca Heidegger. Dessa forma, com os olhos voltados à sentença *zoon lógon échon*, poderíamos também dizer que o homem é um animal lógico, um animal que pensa o sentido, um animal que dá sentido e um animal do discurso, pois *logos* remete a todos esses sentidos. Considerar o homem como animal racional é desconsiderar outros “atributos” que a palavra *logos* enseja: o homem é sim uma espécie de animal, segundo diz a biologia, e é um ser racional, mas ser racional não o define mais que ser lógico, que ter pensamentos ou ser dotado da capacidade do discurso e da linguagem (isso considerando a noção de animal racional baseada exclusivamente na sentença grega em questão), como tampouco o pensamento, a lógica ou a linguagem são atributos puramente racionais. A riqueza da sentença grega não pode ser aprisionada em uma noção reta que classifica o homem unicamente como um animal privilegiado, pois *logos* indica muito mais do que a palavra razão pode significar. Mas, como dissemos anteriormente, Heidegger, a despeito da polissemia de sentidos que envolvem a palavra grega, interpreta o *logos* fundamentalmente como linguagem e discurso.

Os gregos não tinham uma palavra exata para dizer linguagem pois tal fenômeno era considerado como discurso ou fala. A forma como o *logos* foi legado para a tradição filosófica, como proposição e enunciado, relegou seu uso ao espaço lógico, como *logia*, “estudo” de algum ente. A gramática, a semântica e a linguística,

receberam como herança tal abordagem acerca do *logos*, o que faz com que ainda hoje a fala e o discurso sejam tomados como proposição, a partir da relação de um sujeito com um objeto estudado por ele, o que solapa a possibilidade de uma apreensão do sentido originário e existencial do discurso. “A tarefa de *libertar* a gramática da lógica necessita de uma compreensão *preliminar* e *positiva* da estrutura *a priori* do discurso como existencial” (HEIDEGGER, 1989, p. 225; grifos do autor). Assim, é preciso abandonar a tentativa de filosofar sobre a linguagem para buscar um filosofar com a linguagem, o que faz Heidegger ao repensar a noção de *logos*, como linguagem em seu vigor originário.

Considerando o sentido originário da palavra, o alemão Otto Pöggeler afirma (s/d, p. 264) que Heidegger pensa o *logos* como “mostrar, deixar aparecer, ver e escutar”, pela raiz da palavra *logos* em *legein*, que significaria ajuntar, recolher, um colocar que coloca e recolhe. Destarte, *logos* como discurso dá-se como um mostrar que põe em evidência e depois recolhe, que reúne e deixa-ser o ser-aí na abertura que possibilita o desvelamento do ser, ficando exposto na abertura e à disposição para retornar ao seu mais-próprio. Por isso Pöggeler diz que o que Heidegger faz ao entender a linguagem como *logos* é alcançar um retorno à sua Essência que não procura falar “sobre a linguagem” – como se falasse sobre algo simplesmente dado na busca por seu fundamento – mas ausculta falar “a partir da linguagem” de forma a fazer possível que se experimente sua Essência de forma historicamente atribuível:

A mais antiga matriz essencial da linguagem, em breve caída no esquecimento – linguagem como *logos* –, tornou-se de novo falante; a linguagem ter-se-á exprimido naquele modo em que ela permaneceu impensada no pensamento ocidental: como o modo mais próprio do reunir do abrir-se que para si regressa, do acontecimento do desocultamento (PÖGGELER, s/d, p. 265).

Aí está radicada a relação constitutiva e originária entre linguagem e a verdade do Ser como *aletheia*, desvelamento, desocultamento, desencobrimento. A linguagem, como o lugar e a morada que guarda a “Verdade do Ser”²⁵, é a abertura existencial onde o homem – esse ente privilegiado por poder questionar e tematizar o ser, mesmo que de forma vaga e incipiente – se constitui a partir do acontecer do

²⁵ Cf. HEIDEGGER, Martin, *Sobre o humanismo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967, p. 33.

desvelamento, fazendo o ser vigorar como o que se dá e se encobre.

Assim, a articulação das possibilidades e dos diferentes sentidos de ser dá-se sempre no *logos*, conforme diz também Giacoia Jr. (2013, p. 77), pois ele é a “articulação que coliga e manifesta, é o âmbito de desvelamento ou verdade do ser. É assim que se pode entender o que Heidegger pensa quando afirma que a linguagem é a clareira, ou a morada, do Ser”. Se em ST os termos clareira e morada não são plenamente desenvolvidos (o segundo sequer é citado, o primeiro aparece de forma pouco tematizada), pensar a linguagem como *logos* dá conta de fazer a ligação entre a linguagem como constitutivo ontológico do ser-aí e sua posterior concepção como clareira e morada do ser: tal compreensão da mesma como “mostrar”, “deixar aparecer”, a coloca como o lugar da clareza que possibilita o desvelamento do ser-aí como ser-em uma abertura, de forma que “ele mesmo [ser-aí] *seja* a clareira” (HEIDEGGER, 1989, p. 187).

Se se pensa o ser-aí como sua própria abertura e clareira, e se a linguagem se apresenta como constitutivo ontológico existencial do ser-aí como ser-no-mundo então, ao propiciar estância e circunstância²⁶ para a instauração do aí do ser, a linguagem, constituindo originariamente o aí do ser, constitui também a possibilidade de sua plena abertura, que é o revelar-se constante do ser-aí para si mesmo, seu modo de ser *em descobrindo*. Quando a linguagem é tomada como constitutiva do ser-aí e de sua abertura (seu *aí*), então a linguagem propicia a condição ou a “morada” para o ser-aí vigorar como ser-no-mundo. Isso nos leva a afirmar que ambos, linguagem e ser-aí, tem o mesmo modo de ser, o modo de ser ontológico existencial da abertura, quando Existência precede ontologicamente a essência²⁷.

A linguagem assim compreendida se dá como o veículo mostrador-desvelante, o lugar imprescindível e possibilitante que estanca o acontecer do descobrimento do mundo pelo ser-aí e do seu próprio vigorar como o ente que é e testemunha o que ele mesmo é, podendo, dessa forma, tematizar sua Existência se apropriando ontologicamente da mesma ou não.

²⁶ Expressão de Heidegger na conferência *Construir, habitar, pensar*, publicada em *Ensaio e Conferências*, 2010a, p. 133.

²⁷ Como dito em 1.1.

Se apropriar ontologicamente da linguagem é uma possibilidade aberta ao ser-aí, não uma determinação. Apesar de Heidegger afirmar que a “comunicação das possibilidades existenciais da disposição, ou seja, da abertura da existência, pode tornar-se a meta explícita do discurso ‘poético’” (1989, p. 221), pela relação de proximidade originária da poesia com a linguagem e o ser-aí²⁸, em geral e na maioria das vezes o ser-aí se encontra lançado no extravio do público e no império do impessoal. Ali imperam a curiosidade e o falatório, correspondentes ônticos das estruturas ontológicas do ser-aí (disposição, compreender e discurso) na cotidianidade intramundana do mesmo²⁹.

Assim, na cotidianidade, a linguagem pode se dar de modo vigoroso, como, por exemplo, na poesia que pode trazer como meta a comunicação das possibilidades existenciais do ser-em (como dito em ST e citado acima) e que conserva e reúne um modo originário em seu discurso (como em escritos posteriores de Heidegger), ou de modo decadente, como no discurso que apenas relata e repete informações passadas até chegar ao falatório, à conversa fiada. O homem pode se apropriar de sua cadência ou se dispersar na decadência que conduz ao falatório. “Nesse estado público da linguagem, que prescreve até a maneira verbal de sentir, de pensar e de agir, a possibilidade originária de abertura do discurso cede lugar à possibilidade inversa de encobrimento do ser-no-mundo” (NUNES, s/d, p. 103). Como morada do ser, a linguagem pode tanto mostrar e/ou deixar-aparecer o que é propriamente, como ocultar o que é sob a forma impessoal da aparência. Pensemos melhor os modos de ser da cotidianidade decadente do ser-aí.

2.3. O mais perigoso dos bens: cadência e decadência da linguagem, a lida impessoal, o falatório e a curiosidade

²⁸ A relação de proximidade originária entre linguagem, poesia e ser-aí será retomada e aprofundada nos capítulos 2 e 3.

²⁹ Cf. GIACÓIA JR., 2013, p.80.

O capítulo quinto de ST, após a indicação dos existenciais que compõem a abertura ontológico-existencial do ser-em (disposição, compreensão e discurso), fala também sobre o ser cotidiano do aí e a decadência iminente do ser-aí junto ao mundo. As seções §35 (O falatório) e §36 (A curiosidade) são de extrema importância para nossa compreensão da abertura ontológica do ser-em por indicar não um erro de apreensão da estrutura existencial da linguagem mas, antes, um desarraigamento de suas possibilidades mais próprias, quando ela se dá no modo de ser de um fechamento da abertura. Isto é, a estrutura do ser-em tomada como abertura em sentido originário, juntamente com seus existenciais constitutivos, se perde em meio à decadência essencial do ser-aí junto aos entes, que acontece de início e na maior parte das vezes: o revelar-se constante do ser-aí para si mesmo, seu modo de ser em descobrindo (que é a sua abertura) se perde jogado no predomínio do impessoal (*das Man*):

Empenhar-se no impessoal significa o predomínio da interpretação pública. O que se descobre e se abre instala-se nos modos de deturpação e fechamento através do falatório, da curiosidade e da ambiguidade. O ser para os entes não desaparece, desarraiga-se. O ente não se vela por completo [...] ele se mostra – mas segundo o modo da aparência (HEIDEGGER, 1989, p. 290).

É por isso que posteriormente a ST, em *Hinos de Hölderlin* – obra de transição do pensamento de Heidegger, escrita entre os anos de 1934 e 1935 – o autor alemão afirma que a linguagem é o mais perigoso dos bens: ela põe o homem em perigo por propiciar para ele tanto a possibilidade de desvelamento e revelação do ente como tal, como também faz possível o contrário, seu velamento e sua consequente mostração como aparência.

A língua é, para o homem, o mais perigoso de todos os bens, porque é ela a primeira que o coloca na esfera do ser, e com isso, na do não-ser, e com isso na da possível perda do ser e da sua ameaça. A língua é perigosa num segundo sentido, já que traz em si, de um modo intrínseco à sua essência, a decadência, seja como mera declamação do que é dito sob a forma de um relato, seja como conversa fiada (HEIDEGGER, 2004, p. 75-76).

Isso acontece porque toda a abertura existencial do homem no mundo se dá na linguagem, quer entendida como constitutiva originária dessa abertura (ST), como linguagem primordial de um povo e instauradora do ser-aí como ser-no-mundo

(*Hinos de Hölderlin*) ou ainda como sua morada (SH). Se quando habita sua morada, pertencendo à linguagem e desvelando os entes em seu ser, ele está guardando e promovendo a cadência originária da linguagem como *logos*, o mesmo não acontece em sua vida cotidiana, marcada pela publicidade da fala em meio ao existir coletivo, sua decadência. Quando coloca ao ser-aí a possibilidade de ser, a linguagem abre, ao mesmo tempo, a esfera da decadência da linguagem que leva o homem a perda do seu ser. Para pensarmos essa bifurcação entre seu vigorar ontológico ou ôntico, entre sua cadência originária ou sua decadência, é preciso atentarmos para as seções de ST acima citadas.

Antes disso, o § 27 tematiza a abertura do impessoal. A publicidade (ou esfera pública) é o modo imediato do ser-aí lançado no mundo, onde ele se desgarra do seu mais-próprio pela torrente da vida diária que o dissipa de suas possibilidades mais originárias de ser-no-mundo, quando os modos de ser do impessoal passam a ser o guia do seu estar no mundo, e de antemão “decide o que é compreensível e o que deve ser rejeitado como incompreensível” (HEIDEGGER, 1967, p. 31). O impessoal é um existencial que pertence à constituição do ser-aí, como o modo de ser cotidiano do discurso, da visão e da interpretação (HEIDEGGER, 1989), o modo ordinário e factual do ser-aí se comportar no mundo e com os outros, em meio à tendência de se promover uma medianidade e um nivelamento de todas as possibilidades de ser. Jogado na publicidade, o impessoal retira o ser-aí do escopo de qualquer decisão ou responsabilidade próprias, por um caminho superficial e facilitador onde “todo mundo é outro e ninguém é si próprio” (HEIDEGGER, 1989, p. 181).

Heidegger afirma que o impessoal se dá no modo da impropriedade para com o ser-aí e com os entes intramundanos. Este *ser* ninguém ou outra pessoa, esta desarticulação das possibilidades ontológicas de ser, tira o peso do ser-aí “ser aí” na cotidianidade bem como encobre a própria remissão do ser-aí a si próprio para um legítimo questionamento desse mesmo modo de estar no mundo, pelo seu caráter de fechamento, nivelamento e superficialidade na convivência que:

[...] dissolve inteiramente a própria pre-sença no modo de ser dos “outros” e isso de tal maneira que os outros desaparecem ainda mais em sua

possibilidade de diferença e expressão. O impessoal desenvolve sua própria ditadura [...] Assim nos divertimos e entretemos como *impessoalmente* se faz; lemos, vemos e julgamos sobre a literatura e a arte como *impessoalmente* se vê e julga; também nos retiramos das “grandes multidões” como *impessoalmente* se retira; achamos “revoltante” o que *impessoalmente* se considera revoltante (HEIDEGGER, 1989, p. 179).

O impessoal é uma outorga das decisões e posicionamentos cotidianos do ser-aí no mundo, e pertence à sua constituição como uma das diversas possibilidades dele se concretizar no mundo. Dessa forma, “alguém” diz que não gosta de Bob Dylan pelo fato dele ser um cantor *folk*, quando, na verdade, esse “alguém” simplesmente não conhece seus inúmeros discos elétricos ou de *blues*; outro “alguém” afirma que o Brasil é o país mais corrupto do mundo, quando não conhece nenhum outro país ou suas histórias e relações políticas, culturais e econômicas; ou ainda, outro “alguém” se diz favorável ao impeachment de uma presidenta eleita democraticamente apenas porque a “maioria” assim prefere: há sempre um “outro”, há sempre “alguém”, há sempre “ninguém” decidindo de antemão e sem a devida propriedade sobre o que é dito ou decidido. Essa lida impessoal do homem com sua Existência e com a linguagem faz com que a mesma caia sob o domínio do falatório, assunto do § 35 de ST.

Sobremaneira importante é ressaltar aqui que o falatório não é exatamente um termo pejorativo. Ele indica o oposto de uma apropriação e lida originária com a linguagem. Segundo Duarte (2005, p. 139), o falatório não é “o contrário da abertura, mas a abertura no modo do fechamento, da ocultação e do nivelamento, constituindo também o desarraigamento da compreensão do ser-aí”. Essa forma impessoal da aparência, onde a linguagem não se apresenta em sua cadência e referência originária ao ser, apenas indica o modo cotidiano em que o ser-aí está jogado na maior parte das vezes. “Toda compreensão, interpretação e comunicação [autêntica], toda redescoberta e nova apropriação se cumpre nela, a partir dela e contra ela” (HEIDEGGER, 1989, p. 229). De saída, o ser-aí se vê jogado na publicidade do impessoal, que é o falatório, pois no uso corrente da linguagem enquanto simples comunicação do discurso não ocorre que um ouvinte compreenda originariamente o assunto de que se fala. Entende-se mais ou menos o que é falado, de forma superficial, como indicado em ST (§ 35):

A comunicação não ‘partilha’ a referência ontológica primordial com o ente referencial [...] ela nunca se comunica no modo de uma apropriação originária deste ente [sobre o que se fala], contentando-se com *repetir e passar adiante a fala*. [...] As coisas são assim como são porque delas se fala assim [impessoalmente]. Repetindo e passando adiante a fala, potencia-se a falta de solidez. Nisso se constitui o falatório (HEIDEGGER, 1989, p. 228).

Assim, o falatório se mostra como uma fala vazia, onde falta solidez e propriedade a quem fala e sobre o que se fala. Na verdade, tal abordagem existencial nem se coloca como questão: ali a fala é apenas o relato, a conversa, o trivial e a tagarelice, onde “a gente” fala, “a gente” escuta e “a gente” entende, de forma totalmente impessoal e prosaica: no falatório reside a possibilidade de se “compreender tudo sem se ter apropriado previamente da coisa. O falatório [...] não apenas dispensa a tarefa de uma compreensão autêntica como também elabora uma compreensibilidade indiferente, da qual nada é excluído” (HEIDEGGER, 1989, p. 229). A decadência da linguagem que aí se anuncia se relaciona com a forma imediata do ser-aí em seu acontecimento como ser-no-mundo, pois o tipo de interpretação e apropriação próprios do falatório é imediato e consolidado no dar-se do ser-aí. A proximidade da linguagem com o ser permanece oculta e desenraizada onde impera o domínio da subjetividade, que dispõe aquela como instrumento a ser desmembrado e utilizado pela técnica moderna.

Deve-se abandonar a ideia de uma “filosofia da linguagem”³⁰ para que a filosofia decida a forma adequada de perguntar pelo seu modo de ser, sem a conceber de antemão numa perspectiva cientificista. Pensando-a assim, nos afastamos de sua Essência mais originária, pois a linguagem não é uma coisa qualquer, um ente utilizável ou uma presentidade simplesmente dada. Seu elemento mais próprio não é apreensível por categorias e conceitos fechados, mas, antes, ele se dá, e está a cada vez se *dando*, numa manifestação existencial. Por isso não cabe determinar, mas somente e talvez indicar o que é a linguagem, visto que ela não carrega uma quiddidade a ser definida. A sua Essência mais própria não se encontra no campo demonstrativo ou objetivo, como observa Pöggeler (s/d, p. 265):

³⁰ Para um aprofundamento da discussão acerca da origem da recusa de Heidegger em fazer uma “filosofia da linguagem”, ver artigo de Zeljko Loparic, *A linguagem objetificante de Kant e a linguagem não-objetificante de Heidegger*. Publicado em *Natureza Humana*, Unicamp/SP, 2004, p. 9-27.

“Nós poderemos sempre experimentar unicamente a essência da linguagem, mas não sabê-la, conquanto saber signifique: ‘ter visto algo no todo da sua essência, olhado em volta desta’”, pois esse saber categorial se aplica tão somente ao conhecimento dos entes simplesmente dados ou utilizáveis, onde as perguntas e respostas acerca do “que” são, não precisam lidar com a mesma estrutura ontológico-existencial da pergunta pelo ser-aí³¹.

Assim como o ser-aí, numa imbricação mútua e num movimento de desvelamento concomitante com o mesmo, a linguagem se constitui temporal e espacialmente enquanto um acontecimento existencial, que guarda e conserva nesse acontecimento as possibilidades mais originárias do ser-aí se apropriar ou não da sua Existência. Se ele se apropria da linguagem deixando-a vigorar como linguagem, num movimento de velamento e desvelamento, torna-se possível experimentá-la como a “casa do ser” e “[...] esta como o mostrador que deixa o que está presente e o que está ausente aparecer e desaparecer, mostrar-se e retirar-se” (PÖGGELER, s/d, p. 264). A compreensão da linguagem como o mostrador da morada do ser e do compreender como modo apropriado do ser-aí se relacionar com os entes intramundanos se contrapõe, em sua decadência cotidiana persistente, ao seu modo inapropriado de ser como curiosidade (§ 36).

A curiosidade é a tendência a somente perceber os entes em sua maioria sem se preocupar em compreendê-los de fato, sendo o correspondente ôntico do existencial compreender. Com a curiosidade, o ser-aí não demora junto às coisas e ao que lhe está mais próximo, mas busca a dispersão e o extravio do que é público e novo. Giacoia (2013, p. 80; grifos do autor) a resume como “um desgarramento que consiste em alienar-se na bisbilhotice do que *interessa a todo mundo*, no que distrai, ao cativar a atenção de todo mundo. É estar à cata de *novidade*”. Ela se mostra na constante despersonificação de compreensão para com o que é público no tocante, por exemplo, às notícias e novidades do mundo: antes de pensar demoradamente o que acontece em seu país, nesse caso, o Brasil, o cidadão médio repete e repassa a informação, que por sua vez já é repetida e repassada por um

³¹ Cf. DEPTULSKI, Gabriela. *O lugar ontológico da linguagem em Ser e Tempo*. Dissertação de Mestrado, Ufes/ES, 2014, p. 25.

veículo qualquer de mídia hegemônico, que vive em um país comunista, quando na verdade seu governo e seu tempo se colocam no auge (ou quem sabe no início do fim) de um sistema capitalista globalizado.

Ela é assim uma faceta do falatório: é a lida impessoal para com a linguagem que se dá no falatório que rege a ocupação dispersa e impermanente da curiosidade em sua busca desenfreada pelo novo e por tornar-se consciente³² sem se apropriar adequadamente da coisa vista, de forma rasa e efêmera. Além de impermanente e dispersa, a curiosidade é constitutivamente desamparada, por buscar estar, ao mesmo tempo, em toda parte e em parte alguma. Tais modos decadentes de estruturação da linguagem indicam um rompimento com as origens ontológicas primordiais e constitutivas do ser-aí com o mundo, enquanto ser-no-mundo, bem como um fechamento e obstrução para o discurso e a compreensão retornarem ao seu referencial na linguagem, o que poderia proporcionar uma viragem com vistas a deixar vigorar sua cadência originária.

A fim de pensar a cadência da linguagem, precisamos fazer um diálogo com os pensadores e os poetas, como indica Heidegger em SH (1967, p. 25-26): “Libertar a linguagem da gramática, para um contexto Essencial mais originário, está reservado ao pensar e poetizar”, pois pensamento e poesia são o mesmo. É na vizinhança com a poesia, que se torna possível entrever a possibilidade de uma experiência com a linguagem, onde a mesma vem à fala de modo originário, por um deixar-vigorar a linguagem que a experiência poética proporciona.

Assim, a linguagem se configura para o homem como *o mais perigoso dos bens*: ela tanto abre ao homem a possibilidade de não se apropriar de sua Essência, vivendo no espaço impessoal do falatório e da curiosidade, no extravio do público e de seu acesso uniforme de tudo para todos, onde o homem não precisa decidir sobre si, mas onde decidem por ele antecipadamente; como permite ao homem habitar poeticamente a terra, a partir de uma libertação da linguagem de suas amarras objetivantes, quando o homem se expõe à sua cadência e escuta e corresponde ao seu apelo, apartando a distância entre pensamento e linguagem, o que

³² Cf. HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. 3ª Ed., Parte I, Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Ed. Universitária São Francisco, 1989, p. 232.

permite a ele morar em sua casa e na vizinhança com o ser – já que “pensar reúne tudo” (HERÁCLITO, 1991, p. 89). Sobre a cadência da linguagem que se apresenta na poesia, voltaremos posteriormente. Antes, devemos atentar ao que é dito em SH para vermos como a linguagem pode ser entendida como “a casa do ser”, que é habitada por pensadores e poetas, e como essa noção de linguagem dialoga com o que é discutido em ST, conservando a mesma dinâmica de oposição à linguagem tomada como instrumento ou como coisa simplesmente dada, sua decadência anunciada.

2.4. A linguagem como “a casa do ser”

Nesta seção buscamos pensar a linguagem a partir do exposto por Heidegger na carta *Sobre o humanismo* (SH), famosa carta escrita em resposta ao filósofo francês Jean Beaufret em 1946 e reelaborada para edição no ano seguinte. Apesar de ser um texto chave para a compreensão da chamada “viragem” (*Kehre*) do pensamento do autor, SH ainda segue alguns temas caros a ST e a sua preocupação com o esquecimento do questionamento pelo sentido de ser, o que será oportuno para uma melhor mostração e ampliação de temas já tratados nas páginas anteriores, como a tendência de instrumentalização da linguagem em nossa abertura epocal técnica, bem como sua conseqüente decadência causada pela “ditadura da publicidade”.

Segundo Heidegger, a tradição metafísica é marcada pelo esquecimento do ser, apreendido sempre como ente e, dessa forma, tematizado e conceituado equivocadamente. A experiência originária do *logos*³³ na Grécia foi obnubilada em nome da apreensão do ser como ente, que o apresentou como uma realidade efetiva onde a linguagem, tomada como discurso, nomeação, significação, etc., se caracteriza pela sua conotação técnico-informativa, se afastando de sua referência

³³ Como dito em 1.2.

ontológica.

Destarte, como conceber o agir ou o pensar em sentido originário em meio a era da instrumentalidade? Quando o ser é tomado por um ente, e assim explicado e enquadrado nas categorias de conceituação do que tem o modo da subsistência, como restituí-lo a abertura que o faz vigorar essencialmente como ser-no-mundo? Compreendendo-o a partir de sua finalidade, como ação que visa a um “determinado” efeito, como um pensamento que baseia “determinado” ato não chegaremos a seu elemento mais próprio.

A tentativa de se colocar a filosofia e o pensamento no caminho reto e seguro da ciência³⁴ e de sua categorização objetivante leva o pensamento e o agir a serem assim considerados, mas o que Heidegger quer mostrar é que tal abordagem obstrui a referência do pensamento ao ser. O homem, como ente privilegiado e *aí*, é o ente que pode acessar o ser e a abertura de sua verdade acenante-ocultante, por morar na habitação da linguagem. Como o pensamento, segundo Heidegger (1967, p. 24-25), é sempre pensamento do ser, o ser dá-se e mostra-se como linguagem: “A linguagem é a casa do Ser. Em sua habitação mora o homem. Os pensadores e poetas lhe servem de vigias. Sua vigília é con-sumar a manifestação do Ser, porquanto, por seu dizer, a tornam linguagem e a conservam na linguagem” (HEIDEGGER, 1967, p. 24-25). André Duarte diz (2005, p. 144) que compreender a linguagem como a casa do ser é “pensar a linguagem em sua Essência, que em si mesma nada tem de linguístico, é pensar a linguagem como aquilo que acontece essencialmente na proximidade velada entre homem-ser”. Tal proximidade é apartada na forma como a linguagem vigora contemporânea e cotidianamente.

³⁴ Conforme propõe Immanuel Kant no prefácio à segunda edição da *Crítica da Razão Pura*, de 1787. Em meio a avanços científicos que ameaçavam o prestígio da filosofia, pela sua característica pouco exata com relação à outras áreas do conhecimento, como a Matemática ou a Física, Kant diz (1980, p. 11) ser preciso que a Metafísica seja colocada no “caminho seguro de uma ciência”, a partir de uma prévia crítica da razão pura que rompa com o dogmatismo acrítico da ciência da época, em uma tentativa de esboçar um “sistema” Metafísico: “O objetivo desta Crítica da razão pura especulativa consiste naquela tentativa de transformar o procedimento tradicional da Metafísica e promover através disso uma completa revolução na mesma segundo o exemplo dos geômetras e investigadores da natureza. [...] uma vez conduzida por esta Crítica ao caminho seguro de uma ciência [a metafísica] poderá abranger completamente todo o campo dos conhecimentos a ela pertencentes e, por conseguinte, concluir sua obra” (KANT, 1980, p. 14/15).

Experimental o pensamento a partir da dinâmica metafísica causa-efeito é uma imprecisão pois o pensamento não age desse modo. “O pensamento age enquanto pensa” (HEIDEGGER, 1967, p. 25) e isso é velado quando o apreendemos a partir da noção de teleologia difundida pela tradição filosófica, como a meta ou finalidade a que se destina algo. Pelo contrário, para aplicar a ideia de teleologia com vistas ao pensamento precisamos dar um passo atrás: na reinterpretação heideggeriana do *telos* grego em sentido originário, tal palavra é considerada como o vigor de sentido e plenitude de uma ação, a consumação do mais próprio originário a que se destina. Mas para tal consideração, é preciso outra lida para com a linguagem que remonte a sua experiência originária (que Heidegger atribui aos pensadores primeiros da Grécia, como Heráclito), e não sua interpretação técnico-científica, pois o pensamento não é ciência e seu rigor se dá não pela exatidão ou a partir de uma lógica metódica pré-determinada, mas somente e enquanto seu dizer permanece na vigília do ser.

Fora do seu elemento originário, o pensamento decai na técnica moderna, na irrefreada instrumentalização, que mais tarde se transfigura em disponibilização (como veremos no capítulo seguinte), do que concerne à abertura do ser-aí como ser-no-mundo. Todo o pensamento é enquadrado em um “ismo” distinto, fatiado, objetivado, numa ditadura da publicidade – como impessoal – e da subjetividade – quando tudo ao meu redor vem ao meu encontro como disponibilidade objetiva. Assim tudo se dá no modo do fechamento, onde a própria abertura se dá nesse fechamento que rasga suas remissões com o seu mais próprio:

Esse [público], por sua vez, não é outra coisa do que a instituição e a absorção, condicionadas metafisicamente, – de vez que proveniente do domínio da subjetividade – da abertura do ente na objetivação incondicional de tudo. [...] A linguagem cai sob a ditadura da publicidade. É essa que, de antemão, decide o que é compreensível e o que deve ser rejeitado como incompreensível (HEIDEGGER, 1967, p. 31).

Por isso insistimos ao longo dessa dissertação no perigo da compreensão da linguagem apenas em sua de-cadência cotidiana e superficial, pois onde impera a subjetividade que se apresenta como publicidade é perdida a cadência e a referência da linguagem à abertura ontológica existencial que ela mesma constitui. A linguagem como a casa do ser se obscurece quando se apresenta como um

instrumento ou subsistente, nas quais as ligações causais e categoriais fatiam o ente e o apresentam como efeito de uma causa ou vice-versa e assim infinitamente: ora objeto da linguística, ora da metalinguística, ora da filologia, etc. Para morar na casa da verdade do ser é preciso que o apelo silencioso da linguagem seja ouvido – o que não acontece em tais abordagens.

Estas se afastam da Essência da linguagem experimentada pelos pensadores primeiros (ou “pré-socráticos”) que a conceberam originariamente como *logos*³⁵, a reunião que deixa-ser o ser-aí em sua clareira-acenante. Concebendo-a assim, a linguagem põe o ser em evidência e depois o recolhe, o deixa exposto na abertura de seu vigor essencialmente como *aletheia*, o acontecimento do desocultamento da verdade acenante-ocultante. Somente assim se restitui a vizinhança entre homem e ser, pela via da linguagem entendida como o lugar e a morada que estancia o ser, reunindo-o e dando abrigo para o seu acontecer na sua abertura existencial, seu aí. É aí que o homem, pela via do pensamento e exposto na clareira em que o ser vigora, chega novamente ao seu elemento mais próprio, sua proximidade originária com o ser, quando ele se dá como ser aí nessa abertura.

Por isso a recusa e a constante crítica de Heidegger às concepções da linguagem que a apreendem de forma puramente subjetiva ou objetiva, causa e consequência de se conceber também assim o homem. A partir dessa recusa e da consideração do *logos* em seu sentido originário, Duarte afirma (2005, p. 142-143) que:

Se no período da ontologia fundamental a análise da linguagem se inseria no âmbito da analítica existencial, que desvelava o caráter de abertura do ser-aí em seu comportar-se para com o próprio ser, após a viragem (*Kehre*) o ser-aí será pensado como o ente extático ao qual corresponde a guarda protetora do aberto da clareira do ser, na qual ele já se encontra lançado; tal proteção se dá agora por meio do cultivo do pensamento essencial e da linguagem poético-meditativa, não objetificada ou objetificante, não calculadora e não representacional.

³⁵ Heidegger é um profundo admirador da filosofia primeira grega, tendo em Heráclito uma de suas “fontes” originárias. A sua reinterpretação do *logos* está intimamente ligada ao que Heráclito escreveu em diversos aforismos. Na passagem em questão, se consideramos o *logos* como a re-união do mostrar-se que para si regressa, a referência fica clara ao af. 50 de Heráclito: “Auscultando não a mim mas o *Logos*, é sábio concordar que tudo é um” (1991, p. 71).

A noção do homem como ente que guarda a clareira do ser, quando respeita a cadência da linguagem que se dá no pensamento poético-meditativo, em detrimento do pensamento objetificante e calculador, só é possível quando o pensamos como o ente que é lançado aí nessa clareira, ou seja, como o ser-aí constantemente-aberto às suas máximas possibilidades ontológicas de ser, pela sua característica de ec-sistente: uma Existência que se dá a partir da correspondência para com o aberto do ser enquanto tal.

Segundo Heidegger, as definições e diferenciações operadas pelo pensamento técnico-calculador não são incorretas, mas são insuficientes. Diferenciar o homem da planta, da pedra e do animal não é inútil, mas a questão é que considerada como sujeito, como animal racional ou como filho de Deus, a essência do homem é definida e categorizada sem a devida diferenciação que se deve fazer entre ele e os outros entes: fica velada a sua Essência privilegiada pela distinção de poder ser interpelado pelo ser e o compreender, seu modo próprio de ser na abertura: “Chamo ec-sistência do homem o estar na clareira do Ser. Esse modo de ser só é próprio do homem” (HEIDEGGER, 1967, p. 41).

Por isso, só o homem tem uma Existência e vige como ec-sistente: como que estando num movimento constante para fora, jogado no aí do ser, na clareira em que o ser se dá. O animal racional, o sujeito ou o filho de deus que terá a vida eterna após a morte: todas essas visões do homem não tocam na sua Essência pois não há para o homem nenhuma determinação ontológica originária; sua Essência precisa ser experimentada fora de uma tentativa de determinação metafísica de ser, essa que busca uma essência essencialista que deságua em categorias já fechadas e definitivas, pois sua Essência só se dá a partir de um acontecer-poético-apropriante³⁶, que é “o âmbito dinâmico em que homem e ser atingem unidos sua

³⁶ O acontecer-poético-apropriante (HEIDEGGER, 2010b) é a tradução para o termo alemão *Ereignis*, também traduzido por evento, acontecimento-apropriação ou evento criptofânico. O acontecer-poético-apropriante é usado em referência ao *Dasein* como o evento que apropria homem e ser em uma relação originária, sendo o que possibilita que o ser seja pensado. É a partir dele que homem e ser se apropriam mutuamente; o seu comum-pertencer essencial (entre homem e ser) se dá como um acontecer-poético-apropriante. Dessa forma, *Ereignis*, “como possibilidade de poder superar e realizar em profundidade o simples imperar do arrazoamento [composição] num acontecer mais originário”, é o evento que propicia ao homem a vizinhança com o ser e sua consequente possibilidade de interpelação, amarrando-o na história como ser-no-mundo e não como ser substancial. André Duarte (2005, p. 148) explica que o *Ereignis* “não pode ser representado como um

essência, conquistam seu caráter historial, enquanto perdem aquelas determinações que lhes emprestou a metafísica” (HEIDEGGER, 2000, p. 181). A sua abertura ec-sistente aponta para sua constante mostraçã, sua indicação como ser-aí que vigora na abertura do aí que possibilita a ele ser-no-mundo.

Assim, o que o homem é – a sua Essência – reside na Existência ec-sistente, que não é aqui pensada meramente como existência, no sentido do oposto da essência³⁷, onde as duas se dão a partir da dicotomia metafísica possibilidade-realidade. Quando em ST Heidegger (1989, p. 77) fala que “a essência do ser-aí está em sua existência” ele não usa o termo em sua conotação metafísica, pois, como já dissemos, o que ele quer é uma superação do pensamento metafísico. Mesmo que para isso ele use do mesmo vocabulário da metafísica, falando em essência, existência, fundamento, ele o faz com vistas a operar uma mudança em tais usos, que só pode ser compreendida dentro do contexto de pensamento que Heidegger propõe e de sua tentativa de superação da condensação metafísica no significado de tais termos. Falando em ec-sistência Heidegger quer dizer que a Existência³⁸ do homem

[...] se essencializa, de tal sorte que ele é o 'lugar' (da), isto é, a clareira do Ser. Esse 'ser' do lugar (da), e só ele, possui o caráter fundamental (*Grundzug*) da ec-sistência, isto é, da in-sistência ec-stática na Verdade do Ser. A essência ec-stática do homem repousa na ec-sistência, que é e permanece diferente da *existentia* pensada metafisicamente (HEIDEGGER, 1967, p. 43).

acontecimento ôntico, nem esclarecido por referência a qualquer outra coisa que lhe fosse anterior; o evento-apropriador só pode ser experimentado como o que consente (*das Gewährende*), como a doação que garante que algo seja”. A composição (ou arrazoamento) citada por Heidegger será aprofundada no próximo capítulo. Composição é a essência da técnica, o apelo provocador da época técnica que reúne e dispõe o homem a desencobrir a realidade a partir de sua disponibilidade e utilidade para constante exploração.

³⁷ Acerca da repetição de termos como essência e existência, ver nota 12.

³⁸ A mudança de “existência” para “ec-sistência” não é apenas uma questão semântica ou estética. Se em ST a existência está ligada ao desvelo e constituição da abertura do ser-aí no mundo, aqui Heidegger diz do ser-aí que já está lançado e que guarda a clareira de referência com o ser, por morar na linguagem. Segundo Duarte (2005, p. 143), “[...] após a viragem, Heidegger deslocou a ênfase de sua anterior concepção da existência (*Eksistenz*) enquanto abertura manifesta no comportar-se do ser-aí com o próprio ser para concebê-la, agora, enquanto ek-sistência (*Ek-sistenz*), como correspondência para com o aberto do ser enquanto tal”.

Ec-sistência significa um movimento constante e dinâmico para fora, um encontrar-se fora no âmbito do aberto e da mostração constante, e se distingue da existência metafísica pensada como realidade da essência, como atualidade das potencialidades do ser. A Essência do homem não se determina e não se pode confundir com uma essência essencialista (que indica a quididade, a substância última constituinte) nem com uma noção de existência como realidade atual (o que seria o modo de ser dos subsistentes), mas somente com a ec-sistência: um estar-lançado enquanto movimento para fora, em direção ao aí do ser, na sua clareira. Por isso grafamos Existência ao longo de todo o texto com inicial maiúscula, em oposição ao termo existência tomado como realidade atual e dada. Em suma, trata-se de um pensamento que considere a Essência do homem a partir de sua diferença ontológica para com os entes, justamente o que foi esquecido pela tradição filosófica que, segundo Heidegger, somente consolidou o esquecimento e o abandono do ser operado pelo pensamento metafísico.

Assim, o homem não é só o animal racional ou o sujeito ao qual o objeto se oferece: é muito mais, não “mais” como aglutinação de outras características mais elevadas, é mais em sentido originário e essencial, e não quantitativo. Isso se mostra por ele ser-lançado como ec-sistente.

O homem é o pastor do Ser. Essa convocação advém no lançamento, donde provém o ser-lançado do Da-sein. Em sua Essência no plano da história do Ser, o homem é o ente, cujo ser consiste, como ec-sistência, em morar na vizinhança do Ser (HEIDEGGER, 1967, p. 68).

Se ele se apropria da linguagem deixando-a vigorar como linguagem, num movimento de velamento e desvelamento que a coloca novamente na vizinhança do ser que se dá como aceno-ocultante, torna-se possível experimentá-la como a “casa do ser”: “[...] a linguagem mostra-se como lenda³⁹, esta como o mostrador que deixa

³⁹ O termo *Sagen* é traduzido por Saga ou Lenda (PÖGGELER, s/d). Diz do vir-a-ser da linguagem como linguagem e sua referência ao ser. A lenda ou a saga é o dizer da linguagem, quando se considera que a linguagem fala, no sentido de anunciar, deixar ver, trazer para um acontecimento. Na conferência *O caminho para a linguagem* Heidegger (2003, p. 203) afirma: “Como a linguagem pode falar se ela não está equipada com órgãos da fala? Mas a linguagem fala. Ela segue de início e propriamente o vigor próprio da fala: a saga do dizer. A linguagem fala dizendo, ou seja, mostrando. [...] A linguagem fala à medida que, enquanto mostrante, alcança todos os campos da vigência, deixando aparecer e transparecer o que a cada vez é vigente a partir de si mesmo. Nesse sentido,

o que está presente e o que está ausente aparecer e desaparecer, mostrar-se e retirar-se” (PÖGGELER, s/d, p. 264).

A proximidade entre pensamento e ser se essencializa como linguagem quando a pensamos como a casa da verdade do Ser. Qualquer interpretação metafísica da linguagem encobre sua Essência, que diz que ela é a casa do Ser, “edificada em sua propriedade pelo Ser e disposta a partir do Ser” (HEIDEGGER, 1967, p. 55). Ela é propriamente o que é a partir da auscultação do ser, quando ela acontece e vigora por ele e a partir dele. Destarte, o homem não detém a linguagem como as outras faculdades. Muito além, ela é sua casa, onde ele ec-siste na medida em que mora na proximidade do ser que se abre na abertura do aí.

Como o feito desde ST, insistimos que a questão precípua é a de tirar a linguagem do escopo de uma faculdade a mais do homem. Se entre ST e SH a concepção da linguagem vai passando por algumas mudanças na forma como ele a aborda, sua crítica à noção contemporânea da linguagem – pelo paradigma da subjetividade herdado desde a modernidade – se mantém durante todo esse caminho de pensamento. A partir da relação sujeito-objeto não é possível restituir à linguagem seu lugar ontológico, como a casa que estancia o ser, já que

Diferente das ciências, o rigor do pensamento não reside apenas na exatidão artificial, isto é, técnico-teórica dos conceitos. O rigor do pensamento se edifica na medida em que seu dizer permanece, exclusivamente, no elemento do Ser e deixa vigorar a simplicidade de suas múltiplas dimensões (HEIDEGGER, 1967, p. 27).

Fora da cadência referencial ao ser, a linguagem vem à fala em nossa abertura epocal sempre como um instrumento para o domínio do ente, como algo dado e não questionável (como realidade efetiva) ou, e principalmente, como uma coisa disponível a ser “encomendável” para ser usada conforme a necessidade. Como poderemos retroceder, dar um passo atrás em direção ao seu mais-próprio quando nos encontramos embebidos por um pensamento tecnocientífico e pela subjetividade? Pöggeler afirma (s/d, p. 264-265), e subscrevo, que:

escutamos a linguagem deixando que ela nos diga a sua saga”.

Hoje, posto que todo ente é desgarrado no colocar e encomendar da técnica, a linguagem tornou-se em 'informação' que informa sobre o ente e assim o coloca à disposição do homem. A linguagem é formalizada para que possa servir o homem técnico-calculador como informação.

Destarte, precisamos questionar a técnica moderna e o seu modo de desvelamento explorador calcado na disponibilidade do real, para concebermos um caminho que, fugindo do velamento intrínseco do ser em seu envio técnico-calculador, favoreça a abertura que instaura a linguagem em seu vigor originário. Para tal, cabe-nos pensar mais demoradamente a relação entre linguagem e ser-aí na era da técnica.

3. Técnica e linguagem

No capítulo anterior propomos que a noção da linguagem como a casa do ser, como dito em SH, remonta à forma como Heidegger a aborda em ST, como existencial constitutivo do ser-aí e de sua abertura (seu *aí*), pois, se dando assim, a linguagem é quem propicia a condição ou a “morada” para o ser-aí vigorar como ser-no-mundo. Atualmente, tal concepção originária da linguagem é obnubilada por um envio histórico que institui um pensamento técnico que considera o todo dos entes a partir de sua disponibilidade e que, desse modo, dispõe também a linguagem como algo disponível e calculável, e como mero veículo de informação para o uso e acúmulo do homem.

Destarte, é mister que questionemos a época da técnica para que possamos propor uma outra forma de lidar com os entes e com a Existência no interior da era técnica, sem os considerar de forma unicamente calculável. Assim podemos considerar o modo técnico de desvelamento que rege o real como apenas *mais um* modo de desvelamento, e não como o único ou primordial. Buscando essa mudança em como lidar com as coisas no interior dessa concepção técnica de mundo, fica possível entrevermos uma outra forma de lidar com a linguagem e com o todo dos entes, uma forma poética de desvelamento do real pautada em um pensamento meditativo, em um cultivo de uma linguagem natural não tecnicizada. Essa guinada permite um retorno à noção ontológica da linguagem como casa do ser, esquecida e velada no interior do pensamento tecnocientífico, que é imprescindível para se pensar uma ulterior possibilidade de conceber uma forma serena e poética de estar-no-mundo, como propõe Heidegger, por meio de uma serenidade para com as coisas.

Para isso, neste capítulo buscamos: esmiuçar o que Heidegger diz na conferência *A questão da técnica*, texto de 1953, para compreendermos o que ele identifica ali como a época da técnica; com base na relação entre *techné* e *poiesis*, traçar um caminho entre o modo como pensamento e linguagem se dão de forma calculável e representativa a partir do pensamento moderno e a forma como podemos concebê-los a partir de uma tentativa de superação de tais preceitos tecnometafísicos. Para isso, a conferência *Língua natural e língua técnica* será

abordada, com a incursão por outros excertos do pensamento do autor e de comentadores de sua obra, como caminho para tal tentativa de desobjetivação do real a partir de um retorno a uma concepção de linguagem e pensamento em seu vigor originário.

3.1. A época técnica

Para pensarmos o que Heidegger nomeia como a época técnica, o envio do ser que se dá a partir do paradigma da disponibilidade, nos ateremos à conferência “A questão da técnica”, proferida em 1953 na Escola Técnica Superior de Munique por ocasião do evento “As artes na Idade da Técnica”, e publicada no ano seguinte. *A questão da técnica* é um texto escrito após a viragem do pensamento heideggeriano, que se dá a partir da década de 30, viragem essa que abandona os problemas estritamente fenomenológicos, como os apresentados em ST, reafirmando a questão do ser como objetivo primordial de seu caminho de pensamento.

Trazer à discussão a questão da técnica é extremamente necessário em nosso itinerário de pensamento, em nossa tentativa de propor ulteriormente uma forma poética ou serena de estar-no-mundo a partir da consideração da linguagem em seu vigor originário e longe de sua decadência cotidiana (onde a mesma se dá quase sempre a partir do falatório e do impessoal) ou técnico-informativa. Se no fim do capítulo anterior buscamos explicitar a compreensão heideggeriana da linguagem como morada do ser, exposta em SH, que dá a base para a pensarmos de forma originária, precisamos agora pensar como a linguagem se dá e é considerada pela época técnica, em nossa cotidianidade, para buscarmos superar tal conotação da linguagem, considerando que “a linguagem como informação não é a linguagem em si, mas envio histórico do sentido e dos limites da época de hoje” (ROCHA, 2005, p. 57), apenas a modulação do sentido e da direção instituídos pelo pensamento tecnocientífico.

Ora, pensá-la assim, de forma técnica, é, de algum modo, continuar a considerá-la em sua presentificação imediata tratada em ST: de forma impessoal, se

dando como falatório, como o que fala e passa adiante o falado, como o que informa e está plenamente disponível para mais informações, de forma superficial e generalizante, ou seja, “de-cadente”.

[...] a tão famosa *decaída* do *Dasein*, como envolvimento na lida cotidiana, é, antes de tudo, quando o circuito da fala, engrenado ao da comunicação, transmite a interpretação comum, pública, anônima, repetitiva e reflexa, a *decaída na e pela linguagem*, já convertida em instrumento manipulável. Então a linguagem é a linguagem de todos e de ninguém; gastas pelo consumo, manejáveis pelo seu valor de troca no mercado das significações estabilizadas que a gente negocia, convertidas na gestualística verbal do falatório, da parolagem (NUNES, 2000, p. 110; grifos do autor).

Por isso a importância de se pensar a linguagem no interior de ST antes de ascendermos a sua noção como casa do ser, sua noção poética. Pois, por mais que seja considerada tardia a “vizinhança” entre linguagem e poesia proposta por Heidegger, sendo geralmente apontada como característica do “segundo” Heidegger, ela já era indicada, como observa Benedito Nunes (2000, p. 111), desde sua ontologia fundamental, sendo, entretanto, plenamente desenvolvida apenas a partir do contato de Heidegger com os filósofos primeiros da Grécia e com poetas como Rainer Maria Rilke, Friedrich Hölderlin ou Georg Trakl. Ela já é indicada em ST quando Heidegger afirma que a meta da comunicação e do engendramento das possibilidades existenciais da disposição, ou seja, do abrir-se do homem ao seu estar-lançado no mundo, sua Existência, *pode* vir a ser o discurso poético. E por mais que nossa lida técnica com a linguagem seja tratada com maior abrangência por Heidegger em textos posteriores a ST, como abordaremos nesse capítulo, em ST já podemos ver também uma consideração da mesma a partir do impessoal e do falatório, que introduz a sua forma de se considerar a linguagem de forma técnica.

Para percorrermos nosso caminho, esse que tenta modificar e superar nossa relação irrefletida e maquinal com a linguagem e, assim, com o nosso existir, é necessário que compreendamos toda a carga cotidiana (ST) e técnica (*A questão da técnica*) que nos fecha à possibilidade de uma relação mais ontológica com a linguagem. Para ganharmos tal proximidade com uma outra linguagem que não a linguagem corrente que nos cerca, precisamos compreender como se dá essa forma imediata da linguagem, para a partir disso, buscar essa outra forma de a considerar, pensando-a Essencialmente como “o que conduz o ente como ente ao estado do manifesto”. E que não pode conduzi-lo a este estado sem projetar-se numa forma de

dizer (*sagen*), que já é poética [...]” (NUNES, 2000, p. 112). Para tal, precisamos nos expor a investigação da essência da técnica, mote da conferência de mesmo nome.

O texto da conferência indaga pela essência da técnica, trazendo-a à questão e expondo o perigo de sua consideração como objeto e instrumento do e para o homem, sua visão antropológica. Trazer tal questão à tona não significa aqui que a técnica tenha de ser tecnicamente e objetivamente definida por conceitos universais e irrefutáveis, que posteriormente formariam um verbete em enciclopédias e dicionários filosóficos. Ao questionar sua essência estamos nos propondo a uma exposição do caráter não técnico da técnica, a uma escuta de sua Essência, que busca compreender a “armação” ou a “composição” que a institui como destino epocal do ser na contemporaneidade.

Essa pergunta pela Essência da técnica⁴⁰ não pode simplesmente ser respondida com apelos técnicos e representacionais. Se se procura pela essência das árvores, diz Heidegger, essa essência não será exatamente uma árvore em específico, mas será aquilo que rege e faz com que todas as árvores sejam árvores. Assim também se passa com relação à técnica. Sua Essência não é nada de técnico ou objetivo e por isso não a experimentaremos apropriadamente enquanto buscarmos identificá-la com o que é meramente técnico – seja negando ou afirmando os aparelhos e benesses criados tecnologicamente ou, principalmente, considerando a técnica neutra: aí é que mora o maior fechamento para com sua Essência, onde vigora o perigo de não se perceber em perigo.

Aliás, cabe definirmos mais especificamente a quais épocas o autor se refere quando fala de época da técnica e da técnica moderna. A época técnica para Heidegger está relacionada à compreensão moderna de ser que, saindo da noção de ser como mera adequação – largamente difundida na Idade Média –, vigora a

⁴⁰ Segundo Zeljko Loparic (1996, p. 6) a noção heideggeriana de técnica é devedora de suas leituras do alemão Ernst Jünger, em textos “nos quais a temática da técnica é explicitada à luz do conceito de vontade de poder nietzschiana” e onde Jünger fala em uma *instrumentação* como centro da vida (lembrando o que Heidegger quer dizer com o dis-pôr da técnica) e em uma constante *prontidão* para posterior mobilização da técnica (que alude ainda mais ao que Heidegger diz em “A questão da técnica”: “Em toda parte, se dis-põe a estar a postos e assim estar a fim de tornar-se e vir a ser disponível para ulterior dis-posição” [2010a, p. 20]). Não iremos adentrar aqui a relação de Heidegger com a obra de Jünger. Para um aprofundamento da questão, ver artigo de Zeljko Loparic, *Heidegger e a pergunta pela técnica*, publicado em *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, série III, v. 6, n. 2, 1996, p. 107-138, e o ensaio *Breve nota sobre Heidegger como leitor de Jünger*, publicado em *Natureza Humana*, Unicamp/SP, v. 4, nº 1, p. 217-220, jan/jun 2002.

partir do século XVII com a descoberta do *Cogito* na filosofia de Descartes e o início das ciências modernas da natureza⁴¹. O homem considerado como um “eu que pensa” deixa de ser apenas uma extensão ou uma criatura⁴² de um criador, passando a ser considerado como o centro da sua existência. Se no pensamento medieval “a filosofia não é a busca da verdade, e muito simplesmente porque a verdade já foi encontrada, ou melhor, nos foi trazida pela própria palavra de Deus” (RIBEIRO DO NASCIMENTO et al, 1984, p. 39), o pensamento moderno institui um *subjectum*, um sujeito pensado como um centro irradiador que passa a determinar e representar o todo dos entes: em suma, um sujeito racional. O homem torna-se, assim, a medida para todas as coisas, e aí é que assenta a ciência moderna da natureza, passando pela noção de “Método” de Galileu, por Kant e o Iluminismo, até o século XIX.

Ela é parte da história metafísica que consolida o esquecimento do ser e aponta para uma decadência da filosofia enquanto pensamento ontológico e originário, segundo Heidegger, por sua busca irrefreada pela objetivação do pensamento para o colocar no caminho metódico das ciências da época a partir da institucionalização privilegiada do racionalismo e da filosofia do sujeito, um pensamento que oferece a si mesmo o rigor do método e que intervém e modifica a realidade natural das coisas. Esse rigor metodológico é o caminho necessário que garante a certeza objetiva que a ciência busca produzir, que assegura o critério de verdade que valida ou invalida o que entendemos como realidade e que fundamenta as descobertas e pesquisas científicas.

A partir das revoluções tecnológicas do início de século XX, com as descobertas e inovações da energia nuclear, da indústria bélica, da aviação, da medicina, de maquinários industriais, etc., a técnica moderna, ou simplesmente tecnologia (ou ainda “era atômica”), deixa de estar baseada apenas no dualismo objetivo/subjetivo da modernidade para ganhar uma nova face: de utilização e exploração. O homem deixa de ser considerado como o juiz que interpela a natureza e representa o real para ser o agente que modifica, beneficia e estoca o *maior contingente possível* de energia. O todo dos entes se apresenta a ele não apenas

⁴¹ Cf. *A questão da técnica*, 2010a, p. 25.

⁴² Cf. RIBEIRO DO NASCIMENTO et al, *Filosofia primeira: lições introdutórias*, 1984, p. 40.

como o que se opõe a ele, como a representação operada pelo seu *Cogito* ou pelas suas categorias do entendimento, mas como o que está disponível e continuará disponível para utilização, encomenda e estocagem para posterior uso. Dessa forma, conforme seminário proferido por Heidegger nos anos 60,

O bosque deixa de ser um objeto (o que ele era para os cientistas dos séculos XVIII e XIX) e se converte em ‘espaço verde’ para o homem finalmente desmascarado como técnico, isto é, para o homem que considera o ente a priori no horizonte da utilização. Já nada pode aparecer na neutralidade objetiva de um face a face. Já nada pode ser senão *Bestände*, estoques, reservas, fundos (Apud DUARTE, 2009, p. 13).

É neste mesmo sentido que Heidegger dá como exemplo o avião, que na pista de pouso não é um mero objeto, apesar de continuar obviamente a sê-lo, mas se apresenta como algo disponível o tempo todo a assegurar a possibilidade de transporte (HEIDEGGER, 2010a). Retirando essa conotação da aeronave, o que sobra? Um objeto enorme, um amontoado de ferro e outros componentes analógicos e digitais, que dificilmente poderíamos definir – nem que o mesmo se encontrasse exposto em uma sala qualquer de algum museu de arte contemporânea.

Essa mudança do objeto para o disponível é uma nuance que surge no mesmo envio histórico metafísico. Segundo Rafael Henriques (2014, p. 148), na metafísica é o homem quem tem o poder de dizer o que é a verdade, relacionando-a “[...] ao que é certo e seguro. É ele quem tem o poder de delimitar e separar o que existe do que simplesmente não existe e não há. É nesse sentido que a tecnociência não é nada de novo, mas é uma modulação de um mesmo envio⁴³”. O que acontece é uma mudança de paradigma ainda no seio de um paradigma maior: do subjetivismo que enreda a totalidade dos entes a partir da centralidade do sujeito, chegamos à época onde os entes, mais que simples objetos, se apresentam a partir de sua disponibilidade e utilizabilidade⁴⁴.

⁴³ Na dissertação de mestrado intitulada “*Heidegger: da pergunta pela filosofia à essência da poesia*”, Antônio Wagner Veloso Rocha também afirma algo parecido citando um trecho de Heidegger onde o mesmo diz que, no que diz respeito ao envio histórico do sentido e dos limites da época da técnica moderna atual, ela nada mais é que “uma época que não inaugura o novo, [mas] que somente leva ao extremo o velho, o já prelineado na modernidade” (ROCHA, 2005, p. 77).

⁴⁴ Assunto que será discutido mais amplamente a seguir. A “Disponibilidade” indica, segundo Heidegger, a maneira de desvelar a realidade calcada em uma relação de usura e exploração com a mesma, onde o real e o todo dos entes passam a ser vistos e dispostos como insumos disponíveis para posterior utilização, como contingente de reserva, a partir de uma noção prévia de utilidade de cada ente desvelado.

Ambas as posturas indicam para o acabamento da metafísica no sentido de levar às últimas consequências a vontade de vontade que Heidegger afirma ser o traço fundamental da metafísica. Essa vontade de vontade, que é vontade de querer e vontade de verdade, quer o asseguramento, a evidência e a certeza; ela se evidencia no esquecimento do ser pelo pensamento metafísico, que, considerando o ser como ente, como algo que carrega uma quididade a ser definida, algo embasado por uma substância nuclear, não o tematizou a partir de seu vigor como acontecimento e doação. Quando o ser é ideia imperecível, é substância divina ou é a razão, qualquer dessas acepções o aprisionam em uma categorização que obscurece a possibilidade de compreensão de sua “arcaica incontrollabilidade de origem, de *arché*” (FOGEL, 1998, p. 112). Tal vontade de verdade que busca por substâncias últimas e indivisíveis do real que possam fundamentá-lo é o que deságua na subjetividade moderna e kantiana, esta identificando tal fundamentação à subjetividade do homem como causa cardinal do que há e se dá. “Esse tornar-se repousa na transformação da verdade entendida como adequação em verdade entendida como certeza, na qual mantém sempre a *adequatio*” (HEIDEGGER, 2010a, p. 74). Indo além, é a institucionalização desse mesmo pensamento que vai posteriormente dispor o real já não mais como oposição representativa, mas como oposição disponibilizante e produtora, modificando a realidade e fazendo com que a mesma se adeque à demanda de uso e reserva imposta pelo homem, como faz o pensamento técnico. Assim,

Na atualidade, ela [tecnociência] não somente decide o que é a realidade [como na modernidade] e qual é o seu modo de organização e funcionamento [como na metafísica], como também é capaz e tem o direito de mover esforços para melhorar e substituir o mundo em que vivemos. A técnica moderna, que hoje é tecnologia, pode, assim, ser compreendida como uma espécie de acabamento, como o ápice do projeto metafísico (HENRIQUES, 2014, p. 148).

É nesse sentido que a técnica é o acabamento – e acabamento aqui quer dizer consumação e não término – da metafísica. A técnica e a composição que rege sua forma de dar-se na tecnologia moderna são o estágio final da vontade de asseguramento objetiva da realidade, sendo assim uma modulação do mesmo pensamento metafísico, onde “o ser do ente é total e exclusivamente o ser imposto pela vontade do homem produtor e organizador [...] E a metafísica cumprida é, no seu sentido mais amplo, a técnica e a instrumentalização” (SARAMAGO, 2005, p.

202-203).

Para compreendermos a Essência da técnica é preciso, pois, pensar aquilo que ela é propriamente. Agindo assim, a pergunta pela técnica terá comumente a resposta que diz ser ela um meio para se chegar a determinado fim ou uma atividade humana, o que Heidegger chama de “determinação instrumental e antropológica da técnica” (HEIDEGGER, 2010a, p. 12). Tal definição corriqueira e apressada, se não é de todo incorreta, tampouco nos leva à verdade de sua Essência, embora também se aplique à técnica moderna, à tecnologia, como atividade humana e produção de meios para fins – guardadas as devidas proporções de comparação entre modos de produção e aparelhagens rudimentares e hipertecnológicos, já que “uma serraria de algum vale da Floresta Negra é um meio primitivo comparado com a usina hidroelétrica” (HEIDEGGER, 2010a, p. 12), assim como, hoje, uma usina hidrelétrica é algo tecnologicamente menos complexo se comparada à nanotecnologia utilizada na medicina, na computação gráfica ou na indústria nuclear (tanto para a produção de energia quanto, e principalmente, para a produção bélica).

Dessa forma, pensar a técnica exclusivamente de forma instrumental faz com que o homem guie seus esforços unicamente na tentativa de manipulá-la, dominá-la e explorá-la: em suma, na época moderna a relação entre o homem e os outros entes é uma relação de assenhoramento contínuo do primeiro sobre os segundos, reflexo de uma racionalidade que reduz o real à sua funcionalidade e disponibilidade. Nessa relação, o homem, pobre-diabo, vagueia achando-se o tutor e regente da técnica, concebendo-a como criação e instrumento humano, sem a compreensão necessária de que ele é também mais um ente disposto como algo encomendável por esse mesmo pensamento técnico-calculador, a despeito de sua abertura compreensiva como ser-aí: “Se o homem é, porém, desafiado e disposto, não será, então, que mais originariamente do que a natureza, ele, o homem, pertence à disponibilidade?” (HEIDEGGER, 2010a, p. 21-22).

Mas e se a técnica não for apenas um meio e instrumento humano? Como podemos pensá-la de forma a ir além do que geral e comumente se pensa a seu respeito? Será o bastante sua determinação instrumental? Pensá-la assim está correto, mas pode não ser totalmente verdadeiro, pois apenas onde acontecer um “[...] descobrir da essência, acontece o verdadeiro em sua propriedade. Assim, o

simplesmente correto ainda não é o verdadeiro. E somente este nos leva a uma atitude livre com aquilo que, a partir da sua própria essência, nos concerne⁴⁵” (HEIDEGGER, 2010a, p. 13). Assim, para se chegar ao que nos concerne é preciso uma crítica à forma instrumental de se compreender a técnica, que Heidegger faz ao repensar a noção aristotélica de causalidade, mudando a relação instrumental da causalidade no interior do fazer técnico, quando tal relação deixa de ser operatória e passa a ser uma relação de responsabilidade e comprometimento com a produção da coisa⁴⁶.

Retornando ao antigo sentido de causa para os gregos, Heidegger afirma que tudo o que a tradição metafísica pensou com o palavra “causalidade” nada tem a ver com o que experienciavam os gregos, pois a finalidade não pertence originariamente à causalidade. Dessa forma, é preciso pensar a articulação entre as quatro causas, a saber, *causa material* (a matéria que se faz uma joia, por exemplo, uma pedra preciosa), *causa formal* (a forma ou figura feita com o material), *causa final* (a circunscrição e a finalidade a que servirá a coisa) e a *causa eficiente* (o artesão que produz a coisa, que a consoma), de forma a superar a condensação puramente finalista e consequencialista que as envolve. Ao contrário disso, o que os gregos chamavam de causa era “aquilo pelo que um outro responde e deve. As quatro causas são os quatro modos, coerentes entre si, de responder e dever” (HEIDEGGER, 2010a, p. 14). Pensar a causalidade como um movimento de responder e dever no interior da produção de uma coisa é tentar romper com a noção de se fazer algo com vistas a um fim determinado, reinterpretando dessa forma também o uso da palavra *telos*, considerando-a não como mera finalidade mas como o vigor de sentido e plenitude que consoma alguma coisa. Mas como se dá esse jogo mútuo entre os quatro modos de causar?

A copertinência e a articulação entre os quatro modos de responder e dever

⁴⁵ Na conferência intitulada *Língua de tradição e língua técnica*, texto que será abordado mais amplamente nas páginas seguintes quando da discussão de uma tentativa de superação da linguagem técnica por uma linguagem natural ou originária, Heidegger diz o mesmo, de outra forma: “[...] exato não é ainda o verdadeiro, quer dizer, o que nos mostra e preserva numa coisa o que ela tem de mais próprio” (1995, p. 20).

⁴⁶ Cf. SILVA, Franklin Leopoldo e. Em *Martin Heidegger e a técnica*. Publicado em *Scientiae Studia*, São Paulo, v. 5, n. 3, p. 369-74, 2007.

levam algo a se desencobrir e aparecer. Mas fazer aparecer não significa causar, de forma necessária e identificável claramente a partir de uma linha sucessiva e linear, como efeito imediato de uma atividade. A matéria a se usar em um colar, uma pedra preciosa qualquer, não é a causa do colar produzido, mas responde por ele que, por sua vez, deve a essa matéria aquilo de que é feito; a forma que o colar é produzido também não é sua causa, mas o colar deve à ideia do que é um colar, já que não é um anel ou um brinco, assim como a forma determinada do colar responde pelo colar produzido; a circunscrição da pedra feita colar não finaliza a sua produção, mas a consoma *teleologicamente*, respondendo pelo colar produzido que deve à circunscrição final por ser colar e não ser um botão; por fim, temos o que “seria” a causa eficiente do colar, o artesão que integra e entrega o utensílio pronto. Heidegger diz que:

A doutrina de Aristóteles não conhece uma causa chamada eficiente e nem usa uma palavra grega que lhe corresponda. O ourives [artesão] reflete e recolhe numa unidade os três modos mencionados de responder e dever. Refletir diz, em grego, *logos*. Funda-se no *apofainesthai*, fazer aparecer. O ourives é também responsável, como aquilo de onde parte e que preserva o apresentar-se e repousar em si [da coisa produzida] (HEIDEGGER, 2010a, p. 15).

Todo esse engendramento entre as causas indica que pensá-las simplesmente como meio para chegar a fins é um reducionismo extremo. No utensílio pronto vigoram as quatro causas como modos de responder e dever, como reunião que deixa aparecer o colar finalizado a partir de uma unidade coerente entre as causas, não como produto direto de uma atividade. Assim entendida, a causalidade é um modo de ocasionar e não de causar alguma coisa, já que, como afirma André Duarte (2009, p. 7), esse ocasionar deve ser entendido apenas como “um deixar surgir e vir à presença, em suma, como um trazer à luz o que se apresenta. [...] uma concepção da causalidade ou do ocasionar em que o efeito ativo de trazer algo à existência é pensado como um deixar vir à presença”. Assim, o que primeiramente se revelava como causalidade operatória e imediata passa a ser entendido como um deixar-vigorar o que se desencobre e aparece no seu modo próprio de ser. Esse deixar-vigorar o que passa da não-vigência para a vigência é o que os gregos chamaram de *poiesis*.

Deixar-vigorar não diz aqui apenas o dar oportunidade e circunstância, como

se falássemos de uma espécie de causa secundária, mas aponta para a produção em si, como um tipo de “condução que conduz o vigente a aparecer. Platão nos diz o que é essa condução numa sentença do *Banquete* (205b): Todo deixar-viger o que passa e procede do não-vigente para a vigência é *poiesis*, é produção” (HEIDEGGER, 2010a, p. 16). *Poiesis* é a palavra grega que corresponde à produção. Mas Heidegger não quer aludir aqui a uma produção irrestrita, mas sim a um modo originário de produzir, que desvela colocando a coisa produzida adiante, trazendo-a à vigência como um deixar-ser⁴⁷, deixando-a manifestar-se num movimento para frente que põe algo que antes não existia no escopo dos entes subsistentes. “A *poiesis* é, portanto, um modo de fazer aparecer, de trazer o que antes se encontrava oculto à luz do dia, é um fazer que deve ser entendido como um desocultar” (DUARTE, 2009, p. 8).

Poiesis se refere tanto ao fazer artesanal e de utensílios quaisquer como à autogeração da *physis*⁴⁸, como máxima *poiesis* que guarda em si mesma o eclodir da sua própria produção – diferente do utensílio ou da arte que precisam do artesão ou do artista para vigorar. A partir da articulação das quatro causas, a *poiesis* entendida como o que deixa-vigorar o que antes não vigorava, trazendo à presença algo que se encontrava velado, se apresenta como um produzir dinâmico que rompe com a noção de uma aparente objetividade entre um meio e um fim determinado de uma ação, a noção instrumental da causalidade, para concebê-la como um processo vivo, complexo e misterioso, que arranca algo do velamento conduzindo-o ao desvelamento. Destarte, o produzir guarda estreita relação com a *aletheia* grega, o desencobrimento ou a verdade:

O que é a produção e o produzir em que jogam os quatro modos de deixar-viger? O deixar-viger concerne à vigência daquilo que, na produção e no produzir, chega a aparecer e apresentar-se. A produção conduz do encobrimento para o desencobrimento. Só se dá no sentido próprio de uma produção, enquanto e na medida em que alguma coisa encoberta chega a

⁴⁷ Cf. HEIDEGGER, Martin. *A origem da obra de arte*. São Paulo: Edições 70, 2010b, p. 241.

⁴⁸ *Physis* é a palavra grega que corresponde à natureza, ao que guarda em si mesmo uma autogeração natural e a de outros entes naturais; o que pode “surgir e elevar-se por si mesmo” não precisando de outrem para a sua produção (*poiesis*). “Natureza, ‘natura’, diz ‘*nascere*’, isto é, nascer aparecer, emergir, o salto explodido, em floração e crescimento – um desabrochamento. E isto é a ‘*physis*’ – pura emergência, pura eclosão desde si mesma” (FOGEL, 1998, p. 98). O termo também é traduzido como “aparecimento”, “surgimento” ou “sagrado”.

des-encobrir-se. Este chegar repousa e oscila no processo que chamamos de desencobrimento (HEIDEGGER, 2010a, p. 16).

A pergunta pela técnica ganha aqui um ponto de inflexão: descobre-se que a nossa questão guia leva à vizinhança entre técnica e desencobrimento. Que nos diz isso? De acordo com Heidegger, tudo! A Essência da técnica se articula originariamente com o desencobrimento, pois é nele que se funda toda a produção que, por sua vez, é a regente do fazer técnico. Pensando-a assim podemos refutar sua concepção instrumental como atividade de um fazer enquanto a considerarmos como uma forma de desencobrimento da realidade que traz o ente ao aparecimento⁴⁹ para que ele se manifeste plenamente. O decisivo da *techné*, assim, “não reside, pois, no fazer e manusear, nem na aplicação de meios mas no desencobrimento mencionado. É neste desencobrimento e não na elaboração que a *techné* se constitui e cumpre em uma pro-dução” (HEIDEGGER, 2010a, p. 18). *Techné*, a palavra grega que diz “técnica”, se refere ao saber fazer artesanal ou artístico. É, assim, algo poético, ou seja, calcado na produção. No grego antigo ela também se relaciona e guarda a mesma significação que a palavra *episteme*, que significa velar sobre alguma coisa de forma a compreendê-la⁵⁰, e que no português traduzimos por “ciência” ou “conhecimento”. Tanto uma quanto outra estão intrinsecamente articuladas com a noção de desencobrimento colocada por Heidegger. Franklin Leopoldo e Silva (2007, p. 370) exemplifica tal relação da seguinte forma:

Isso nos leva a observar a relação que existe entre *poiesis*, *techné*, *episteme* e verdade no sentido de desocultamento – *alethéia*. A *poiesis* 'natural' é produção no sentido em que o termo se aplica, por exemplo, ao florescimento da flor; a *techné* é produção na qual intervém a técnica, como quando o artesão fabrica um vaso; a *episteme* é o conhecimento dessa produção – 'natural' ou 'técnica' [...]. Temos aí três 'casos' de desocultamento ou, mais precisamente, três modos de *alethéia*.

A técnica, como pertencente à produção, é uma forma de desencobrimento

⁴⁹ No aforismo §126 de *A origem da obra de arte* Heidegger diz que “A palavra *techné* nomeia, muito mais, um modo de saber. Chama-se saber: o ter visto, no sentido amplo de ver, o qual significa: perceber o que se presentifica como tal. [...] Como saber experienciado pelos gregos, a *techné* é um pro-duzir do sendo, na medida em que ela o traz *para diante*, isto é, ao desvelamento do aspecto que lhe é próprio, como o que se presentifica enquanto tal, *a partir* do velamento. *Techné* nunca significa a atividade de um fazer” (2010b, p. 151, grifos do autor).

⁵⁰ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Língua de tradição e língua técnica*, 1995, p. 21.

que deixa vigorar a passagem do não-vigente para a vigência, como o que descobre e leva um ente a aparecer. Produzir é levar algo à plenitude do que vive e que, outrora, não-vigorava. Assim, a técnica se funda no desencobrimento e se dá como o veículo que propicia o desocultamento ao que não pode produzir a si mesmo⁵¹. A partir disso, o questionamento sobre a técnica deve considerá-la como modo de desvelamento do real, levando em conta a imbricação patente entre *poiesis* e *aletheia*. Até aqui, fica possível concebermos a Essência da técnica como desencobrimento. Mas é também possível objetar Heidegger e dizer que tal relação é uma experiência datada, particularmente grega, difícil de ser pensada quando o que está em questão é a técnica moderna, uma tecnologia mais requintada e evoluída com relação aos aparelhos, métodos e processos produtivos, bem como com relação aos produtos tecnológicos contemporâneos.

A despeito dos avanços óbvios da tecnologia hodierna, esta não deixa de ser um modo de desencobrimento. A diferença é que agora não se trata mais de um descobrir no sentido *poiético*, como uma produção que traz à frente e ao aparecimento o ente que antes era velado, deixando-o-vigorar, tampouco se trata apenas de uma representação do ente operada por um *subjectum*, mas trata-se sim de um desencobrimento regido por uma noção de exploração e desafio da natureza, que passa a ser disposta a partir de sua disponibilidade encomendável de energia, sob uma perspectiva específica “do colocar no sentido da exigência” (PÖGgeler, s/d, p. 231).

Esse dis-pôr dos recursos da natureza é diferente do pôr-adiante, do *gerar que traz-para-fora-e-para-diante*⁵² operado pela *poiesis*. O solo que o camponês lavra para o cultivo não desafia ou esgota a terra, pelo contrário, respeita sua cadência e seu tempo próprios, diferente do solo que a mineradora trabalha, tomado como fonte de minérios diversos disponíveis ao bel prazer de multinacionais que veem no solo unicamente o lucro que ele pode gerar, e não como lugar para plantio

⁵¹ Aqui a referência ao que “não pode produzir a si mesmo” é, claramente, dirigida aos entes que não trazem em si sua própria geração e corrupção como a *physis*. Todavia, na discussão sobre a época da técnica, veremos que todo o ente, inclusive aquele que produz a si mesmo, aparece tecnicamente, isto é, como disponibilidade.

⁵² Cf. PÖGgeler, Otto. *A via do pensamento de Martin Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, s/d, p. 230.

e manutenção; um moinho de vento rudimentar, respeitando e deixando o vento falar apenas do vento⁵³, não faz mais que utilizar seu sopro para girar suas hélices, sem, contudo, extrair, beneficiar e armazenar a energia provocada pelo vento, como o faz uma estação de energia eólica ou uma hidrelétrica (com as águas). O modo de desvelar calcado em uma relação de usura que dis-põe do real como insumo disponível para posterior utilização é o que Heidegger chama de disponibilidade (*Bestand*):

O desencobrimento que domina a técnica moderna possui, como característica, o pôr, no sentido de explorar. Esta exploração se dá e acontece num múltiplo movimento: a energia escondida na natureza é extraída, o extraído vê-se transformado, o transformado, estocado, o estocado, distribuído, o distribuído, reprocessado. Extrair, transformar, estocar, distribuir, reprocessar são todos modos de desencobrimento. [...] Em toda parte, se dis-põe a estar a postos e assim estar a fim de tornar-se e vir a ser dis-ponível para ulterior dis-posição. O dis-ponível tem seu próprio esteio (HEIDEGGER, 2010a, p. 20).

Com disponibilidade, Heidegger pensa na atual forma de desencobrimento dos entes e do real que o apreendem como constante possibilidade de exploração e encomenda. A disponibilidade dis-põe o todo dos entes para o homem a partir da usabilidade atribuída a cada ente desvelado. Não se trata mais de uma objetificação do real: a disponibilidade retira o ente de sua objetividade, ele não mais se opõe a uma subjetividade mas se apresenta e se dá em um arranjo prévio que regula a função exata e calculada em que ele aparece. Assim, o carro ou o avião não são mais meros objetos, o tipo de atividade técnica que os produz já os aloca previamente como entes disponíveis para a possibilidade do transporte. O homem, que é quem realiza esse dispor e explorar da tecnologia, pensa que, na verdade, ele é quem domina todo esse aparato e *modus operandi*. Ledo engano, ilusão treta. Na verdade, não se trata de um fazer humano. O homem realiza a técnica por já se achar jogado em seu esteio, como um destino epocal anterior à sua constituição como ser-no-mundo.

A tecnologia, como composição, é nosso ser-no-mundo, nossa atual

⁵³ Paráfrase do poema X de *O Guardador de Rebanhos*, de Alberto Caeiro, que diz, na última estrofe: “Nunca ouviste passar o vento. / O vento só fala do vento. / O que lhe ouviste foi mentira, / E a mentira está em ti”. Cf. PESSOA, Fernando. *Poemas de Alberto Caeiro: obra poética II*. Porto Alegre: L&PM, 2006, p. 52-53.

situação, contexto e circunstância; é a realidade do real pela qual somos tomados, isto é, somos situados na técnica moderna e somos tomados pelo que é determinado pela orientação tecnocientífica. [...] É nesse sentido que todo ser-no-mundo é uma herança. É a transmissão de um destino (HENRIQUES, 2013, p. 13-14).

Esse destino histórico põe o homem como mais um ente a ser apreendido a partir de sua disponibilidade, como pertencente ao que é disponível. O lenhador que vive no campo e corta lenha para sua subsistência e usufruto regular de energia, está, queira ou não queira, disposto pela indústria de madeira e celulose como possibilidade demandável de recurso humano. Mesmo não se reduzindo à disponibilidade, por também ser desafiado a realizar a técnica quando participa de sua forma de desencobrir o real, o homem é, antes de mais nada, reunido pela composição (*Gestell*⁵⁴), “o apelo de exploração que reúne o homem a dis-por do que se des-encobre como dis-ponibilidade” (HEIDEGGER, 2010a, p. 23). É nesse sentido que Henriques destaca a historicidade que permeia o homem e o faz se perceber já em meio a um mundo regido por tal orientação tecnocientífica, já que “o homem não é e nem pode ser anterior à experiência de já estar jogado e imerso na estrutura ser-no-mundo” (HENRIQUES, 2013, p. 14).

Para Heidegger, a composição é a Essência da tecnologia moderna, é uma estrutura que estanca o desencobrimento unicamente a partir de um pleno requerer das coisas como disponíveis e encomendáveis. É a força de reunião que “desafia o homem a des-encobrir o real no modo da dis-posição, como dis-ponibilidade” (HEIDEGGER, 2010a, p. 24), regendo a técnica ao mesmo tempo em que não é nada de técnico, mas um modo de desencobrimento próprio de um destino epocal datado. A questão é que em seu esteio todo o desencobrimento que acontece se dá de forma obscurecida, acontecendo somente como renovação de reserva disposta a estar disponível continuamente. Isso porque, afirma Pöggeler (s/d, p. 234),

A estrutura [composição] também dissimula, ao deixar o desalbergar ser um encomendar que pode reger todos os outros modos como desocultamento. Assim, o homem [...] vai sem cessar à margem da possibilidade, para somente seguir e ativar o desalbergado no encomendar e, a partir daí, tomar toda a medida. Por causa disso, encerra-se a outra possibilidade de o

⁵⁴ A palavra *Gestell*, composição, encontra maneiras diversas de ser traduzida para o português, como “armação”, “dispositivo”, “estrutura”, “arrazoamento”, etc. Aqui, seguimos a tradução de Emmanuel Carneiro Leão, utilizada para todo o texto em questão (*A questão da técnica*).

homem se entregar o quanto antes mais inicialmente e em contínuo à essência do desoculto e seu desocultamento, para experimentar a pertença ao desalbergar utilizada como a sua essência.

A composição resguarda em si todas as possibilidades de vigência do real a partir de um preceito da disponibilidade do ente enquanto tal. O homem já se acha sobremaneira enredado pela Essência da técnica, que já o predispõe em um modo de desencobrimento que conduz o real a ser fatalmente descoberto como disponível. “Pôr a caminho significa: destinar. Por isso, denominamos de destino a força de reunião encaminhadora, que põe o homem a caminho de um desencobrimento” (HEIDEGGER, 2010a, p. 27). Assim, a composição como modo de *aletheia* é um destino histórico no qual o homem já se encontra a caminho e que não pode saltar, senão percorrer como um caminho já aberto antes de seu querer ou da sua vontade, um caminho que está diante de si e urge ser percorrido. Ele participa bilateralmente desse destino: como um ente disponível como todos os outros entes, e como ente privilegiado que realiza a técnica em meio ao envio histórico que tem por Essência a composição. Escapa assim por seus dedos o esperado controle irrestrito da técnica, já que a mesma considerada em sua Essência não se reduz aos aparelhos e procedimentos técnicos mas “configura a *abertura ontológica* na qual os entes fazem sua aparição no nosso tempo” (DUARTE, 2009, p. 15; grifos do autor).

Enquanto todo desocultar e vir-à-vigência do ser for experimentado apenas como o des-encobrir de novos entes para um perpétuo agenciamento da disponibilidade, fica dissimulada a relação originária entre *poiesis* e *aletheia*, a Essência própria do desocultamento que é fazer aparecer e conduzir adiante e à clareira do ser, o velado, respeitando-o como que se dá e se encobre e considerando, como pensa Heidegger, que tudo o que é essencial se mantém encoberto e só se manifesta posteriormente⁵⁵. É preciso pois que o homem reconheça a composição da técnica moderna como um destino em que ele está inserido e que precisa ser devidamente compreendido. É preciso acolher tal envio do

⁵⁵ Novamente Heidegger alude às experiências primevas do pensamento grego e, explicitamente, à Heráclito em seu af. 123: “*Physis kriptestai philei*”, ou “Surgimento já tende ao encobrimento” (1991, p. 91). Tal dinâmica do “mistério do imponderável como causa de toda presentificação” (2013, p. 20) é solapada, conforme observa Rafael Henriques, pela vontade de querer indiscriminada do homem, resquício da subjetividade moderna e kantiana, que faz com que se espere da ação humana a capacidade de ser origem e causa de tudo o que há e se presentifica. É nesse sentido que Heidegger entende a técnica como o *acabamento* da metafísica.

ser e considerá-lo como uma forma possível de desencobrir o real e que guia o pensamento científico contemporâneo, mas não como o único modo possível, pois assim se instala o perigo de não se perceber em perigo.

O mais perigoso da composição é a não compreensão de que seu modo disponibilizante de desocultar é apenas *um* modo possível⁵⁶, o que obnubila a possibilidade de uma viragem na forma de lidar com nossa época e ser-aí nela. Apreendendo sua Essência, que nada tem de técnica, podemos então entender seu caráter histórico-ontológico, declinando da tendência instrumental e tecnicista de entendê-la, visando a uma experiência apropriada para com o que concerne à técnica, como modo *específico* de desencobrir: “Ela [técnica] é delimitada no seu próprio modo de deixar acontecer a desocultação, de forma que ela não mais dissimula os outros modos do desalbergar e a própria essência do desocultamento” (PÖGGELER, s/d, p. 235). Isso nos possibilita uma relação com a técnica moderna que não seja de dependência ou de usura, mas sim de demanda pontual e contingente de insumos e procedimentos, de proximidade relativa e aceitação crítica, uma vez que estamos imersos em tal destino e é preciso cumpri-lo, só que este cumprimento pode se dar de forma poética e não apenas de modo disponibilizante: é possível deixar o rio ser apenas rio enquanto o usamos para a pesca, para o banho, para o provimento local de água, sem apreendê-lo, contudo, como um rio que está disponível a nós para tais usos, sem usurar a capacidade do rio ser peixe, ser banho, ser irrigação, ser alimento: querendo menos e querendo melhor⁵⁷, é possível uma convivência e uma coabitação com o rio sem a pretensão de controlar ou se apoderar de sua vazante.

Compreendendo essa delimitação da composição podemos reconhecer o perigo de seu esquecimento *como* perigo, pois, nas palavras de Hölderlin, “Ora, onde mora o perigo / é lá que também cresce / o que salva” (HEIDEGGER, 2010a, p.

⁵⁶ “O perigo supremo reside em que o dispositivo, a essência da técnica moderna, pode ofuscar e apagar todos os demais modos possíveis do desocultar que ainda hoje preservam o mistério da própria irrupção, do levar o ente à presença tal como ele ainda pode se dar enquanto um acontecimento genuíno, no sentido originário da *poiésis*” (DUARTE, 2009, p. 18).

⁵⁷ “Numa atitude completamente contrária ao modo de ser tecnocientífico, que quer sempre ir pra frente, avolumando e agigantando a vontade, é preciso e urgente que se queira menos, ou melhor, que se queira de uma outra maneira. Querer menos, aqui, não quer dizer desejar ficar aquém da experiência, mas ver, enxergar e reconhecer o seu limite” (HENRIQUES, 2013, p. 16).

31). Salvar não diz aqui de uma salvação prática, que resguarde o homem do perigo das bombas atômicas ou de um vírus geneticamente modificado em laboratórios farmacêuticos. Essa salvação diz respeito a uma dimensão ontológica do homem como ser-aí e de sua abertura compreensiva, junto ao ser e habitante, sendo no mundo. Ela possibilita que o homem viva em meio às máquinas e produções tecnológicas sem aceitar, contudo, o calcular e o encomendar como as únicas formas de desvelamento. Mantendo-se aberto para o mistério do que se dá e se recolhe, “ele torna-se aberto para o segredo, o ocultamento como centro cardinal do desocultamento, e, por conseguinte, livre para o irromper do mundo” (PÖGELLER, s/d, p. 235).

Destarte, pensar a composição como Essência da técnica e como destino de um desencobrimento é se aproximar de uma salvação que acontece por um deixar-ser da técnica como técnica, ao mesmo tempo que, ao olharmos para sua Essência, “veremos uma constelação, o percurso do mistério” (HEIDEGGER, 2010a, p. 35). Ver tal constelação misteriosa é buscar sair da apreensão tecnicizada de tudo o que nos rodeia com vistas a uma proximidade originária para com o ser, de forma a não se perder em meio ao seu vigorar técnico-científico e seu pensamento representativo. É preciso uma atitude que visa a uma superação dessa metafísica que encontra seu acabamento na instauração da disponibilidade como forma precípua de estar-no-mundo, uma atitude que rompa com a indiscriminada supressão do distanciamento que encurta e acaba cada vez mais com o afastamento das coisas no espaço e entre os habitantes de toda parte de um mundo globalizado, mas que o faz sem trazer necessariamente uma proximidade, mas senão uma proximidade-ausente que escancara a superficialidade com que o homem contemporâneo interage com as coisas e com os outros homens, de modo a dispô-los unicamente a partir de sua disponibilidade.

Superar aqui não quer dizer que a metafísica é um conjunto de opiniões, uma doutrina do pensamento como qualquer outra que deve ser refutada e abandonada em nome de uma doutrina mais plausível. A superação da metafísica não quer dizer que devemos esquecê-la mas indica um retorno ao fundo esquecido do fundamento da mesma, um retorno à diferença entre ser e ente que foi solapada na consolidação do pensamento metafísico que se debruça unicamente sobre o ente, considerando-o como o determinante para o pensamento. Superar a metafísica é

compreendê-la enquanto um caminho histórico-ontológico ocultante do ser, e essa compreensão é que permite tal retorno:

A grande e radical transformação reside no fato de que, no impulso de superação da metafísica, se torna viável a lembrança do esquecimento do Ser. Quando se conquista a compreensão da diferença ontológica, isto é, de que o Ser não pode ser igualado ao ente, a composição provocadora da natureza perde a sua exclusividade na determinação do real, apesar de continuar trabalhando e operando [...]. Se superada, a metafísica perde “apenas” o monopólio da determinação da verdade de todos os entes, mas ao mesmo tempo, continua com o poder de produzir realidade desde a diferença entre Ser e ente. (HENRIQUES, 2014, p. 153; grifo do autor).

O retorno à clareira quer nos mostrar que é possível uma mudança de pensamento que desnaturaliza o modo corrente de entificação do real, saindo do estabelecimento de significações prévias do conhecimento substancial dos entes para ganhar uma nova forma de pensar e considerar o mundo dos entes, a partir do eclodir do ser que se abre ao ser-aí. Isso permite ao homem a possibilidade de retorno e retomada do pensamento que opera no âmbito em que esse ser-aí ec-sistente se expõe e comunga com o ser, o âmbito da Essência originária e sem fundamento do ser.

Destarte, a superação da metafísica opera ainda dentro da metafísica pois “Depois da superação, a metafísica não desaparece. Retorna transformada e permanece no poder como a diferença ainda vigente entre ser e ente” (HEIDEGGER, 2010a, p. 62), como compreensão da diferença ontológica entre ser e ente que permite a viragem do pensamento técnico (que Heidegger diz ser o acabamento da metafísica) rumo a um pensamento meditativo e originário.

Tal atitude é sobremaneira importante para ganharmos uma dimensão ontológica com relação ao habitar e ao ser-aí no mundo. Após o reconhecimento da Essência não técnica da época técnica, fica possível conceber uma outra forma de lidar com o mundo e a natureza que nos rodeia, superando a crise existencial que assola o homem e sua forma de ser-no-mundo, crise essa advinda de um esquecimento originário do homem no que diz respeito a *como* habitar este mundo, que se apresenta a ele apenas como o que é disponível e nunca a partir de seu elemento mais-próprio de salvaguarda e estância do ser. É nesse sentido que Henriques afirma (2014, p. 158) que é preciso “perder *um* mundo – o mundo tecnometafísico – para ganhar mundo”, pois o homem parece ter se esquecido que

“Mundo (no sentido autêntico desta palavra) é, pelo contrário, a salvaguarda da essência do ser, a estrutura de construção do desocultamento e, assim, a proteção do ente como ‘coisa’” (PÖGGELER, s/d, p. 233), e não um ente natural disposto e requerido enquanto algo disponível e controlável pela atividade humana.

Dessa forma, nosso questionamento é posto sobre a seguinte questão: em que medida o homem pode habitar poeticamente esta terra? E antes disso: como evocar um pensamento que rompa com o esquecimento originário que instaura a disponibilidade como forma primordial de desencobrir o real? Será ainda possível olhar para um rio sem enxergar uma hidrelétrica, ou olhar para o sol sem imaginar uma placa de energia solar que capte os seus raios, ou pensar o homem sem conceber seu corpo como uma máquina ou como um animal racional, ou crer nos deuses sem se lembrar da fortuna financeira que um proselitismo religioso crasso pode nos trazer? Sim, se restabelecermos uma proximidade originária com o mundo e com o dar-se e ocultar-se do ser.

Se na época técnica o pensamento calculável e representativo é considerado como o único possível ou mais elevado, é por um esquecimento e ocultamento de sua origem como mais um modo de *aletheia*, como apenas mais uma modulação do pensamento que ao se dar desta forma (representativa), se apresenta apenas como “o lado virado para nós de um aberto que nos rodeia” (HEIDEGGER, s/d, p. 39). Esse lado que nos aparece como horizonte é somente um dos lados da região⁵⁸ que estancia o que vige no espaço do vir-a-ser e da corrupção dos entes, trazendo em si um outro de si mesmo, que é ele mesmo, pela sua dinâmica de dar-se e ocultar-se. A região é o lugar de encontro onde o homem se “essencia”, é a abertura que abarca tudo, acolhendo em si não só os objetos do pensamento representacional como também o próprio pensamento como pensamento reflexivo:

⁵⁸ A noção de região será aprofundada adiante. Região é o aberto que nos rodeia e nos estancia no mundo. É a dimensão do pensamento que se dá fora da relação técnica do homem com o real, conforme explica Ligia Saramago (2008, p. 167): “Esta abertura que tudo abarca é o que aqui recebe o nome de região: não se trata de uma região dentre outras, tal como em Ser e Tempo, mas da “região de todas as regiões”, a região que é capaz de acolher em si não apenas os “objetos” de nosso pensamento, mas também o próprio pensamento. É a região que abarca a abertura: o aberto (*das Offene*) é rodeado pela região.

Com a palavra região (*Gegend*) queremos significar, de início, o âmbito da clareira na qual e a partir da qual alguma coisa vem ao encontro, e de encontro, ao homem. O âmbito da clareira, a região, contém, resguarda e recolhe em si o lugar da essência do homem (Apud SARAMAGO, 2005, p. 208).

Permanecer no aberto da região e consumir um pensamento meditativo que a considera como a região é restabelecer a relação originária com o *logos* da *aletheia* que se dá e se oculta concomitantemente. Essa atitude desconsidera a univocidade simulada do pensamento calculável, percebendo-se e deixando-se no aguardo do aberto da região, onde um pensamento meditativo pode medrar e se abrir às suas possibilidades mais próprias, por um evocar e rememorar⁵⁹ da força de origem de sua proveniência, pois “só pode ficar improdutivo aquilo que contém em si um solo (*Grund*) onde algo possa crescer” (HEIDEGGER, s/d, p. 12). Para que não sufoquemos esse solo a partir de uma visão puramente técnica, é preciso a serenidade de um pensamento que medita e reflete em detrimento de um pensamento que apenas calcula e prevê, permitindo e promovendo assim a serenidade e a abertura ao mistério que nos restitua às nossas raízes como “seres habitantes” (como diz Hölderlin), para que possamos, finalmente, habitar poeticamente esta terra. É por esse caminho que poderemos sair da noção técnico-informativa da linguagem para a concebemos como a casa do ser, o fundamento que permite pensar em alguma habitação poética do mundo ou em um modo sereno de lida com as coisas.

3.2. Uma outra atitude: Linguagem natural e linguagem técnica

Heidegger termina a conferência *Língua de tradição e língua técnica* (proferida na cidade francesa de Combourg, no mês de julho de 1962) dizendo que a linguagem é que “sempre nos conduz de um só golpe à proximidade do inefável e ao inexprimível” (1995, p. 42). Essa noção de linguagem que remonta à linguagem

⁵⁹ Do alemão *Andenken* que significa um pensamento evocador, rememorativo. É considerar o pensamento como o que traz a nobreza da sua proveniência, que se dá a partir da força de enraizamento que se perde no pensamento calculador.

como a casa do ser, apresentada por Heidegger em SH e trabalhada no primeiro capítulo do presente texto, é o que buscamos colocar como alternativa à forma de se considerar a linguagem pelo pensamento técnico. Mesmo distante mais de quinze anos de SH, *Língua de tradição e língua técnica* continua e reafirma o itinerário do pensamento maduro de Heidegger acerca da linguagem, pautado, entre outros textos, na discussão feita pelo autor em SH.

Essa conferência retoma a discussão acerca do perigo que é a técnica moderna e de seu modo de desvelo baseado na composição, esse apelo provocador que dispõe o real a ser tomado a partir de sua constante e renovável disponibilidade. Considerar assim o real é considerar assim as coisas, o todo dos entes e a vigência do ser nessa mesma época. Trocando em miúdos, considerar assim tudo o que se faz presente é o mesmo que considerá-los como entes passíveis de serem continuamente calculados; é o mesmo que pensar no real como uma composição ou “armação” (palavra também usada por alguns autores para traduzir *Gestell*) que se projeta de antemão a partir de uma prévia utilidade. Calcular, nesse caso, não se restringe ao cálculo algoritmo ou numérico, mas diz respeito à possibilidade de descrição, controle e previsão *a priori* do real e de seus desdobramentos.

O cálculo é o procedimento assegurador e processador de toda a teoria do real. [...] Em sentido essencial e amplo, calcular significa contar com alguma coisa, ou seja, levá-la em consideração e observá-la, ter expectativas, esperar dela alguma outra coisa. Neste sentido, toda objetivação do real é um cálculo, quer corra atrás dos efeitos e suas causas, numa explicação causal, quer, enfim, assegure em seus fundamentos, um sistema de relações e ordenamentos (HEIDEGGER, 2010a, p. 49-50).

Assim age o pensamento corrente desde a modernidade até os dias de hoje. Mas não se trata mais “apenas” de uma representação do real operada pela subjetividade que, a partir de suas categorias *a priori*, re-apresentaria o real como objeto. Não obstante que se dê dentro deste mesmo arranjo que busca alocar o homem como centro catalizador da realidade, para que o mesmo a julgue e a mantenha sob seu jugo, a ciência e a técnica moderna vão além e veem a natureza como passível de medidas⁶⁰ e determinações, “porque o cálculo é a via de acesso, isto é, o 'método' mais 'adequado' de apreensão do mundo e a partir do qual se pode

⁶⁰ Heidegger diz (1995, p. 25) que só o que é calculável vale como ente, citando uma curta frase do fundador da física quântica, Max Planck (1858-1947): “Real é aquilo que pode ser medido”.

ter certas expectativas” (HENRIQUES, 2014, p. 111).

Hipostasiar esse pensamento calculável é o que leva a uma tendência jocosa para com tudo o que diz respeito ao seu contrário. Frívola e apressadamente, consideramos assim a reflexão, a demora, a meditação ou a poesia, sempre a partir de um pensamento que não se abre às possibilidades ontológicas trazidas por esses mesmos termos, por não os compreender devidamente:

[...] meditar significa despertar o sentido para o inútil. Num mundo para o qual não vale senão o imediatamente útil e que não procura mais que o crescimento das necessidades e do consumo, uma referência ao inútil fala sem dúvida, num primeiro momento, no vazio (HEIDEGGER, 1995, p. 9).

Seus sentidos mais próprios são obscurecidos e consideramos a reflexão como a tendência à abstração, a demora como perda de tempo, a meditação como tentativa de religação com o divino ou como coisa de *hippies* e a poesia como o éter das palavras ou como um sobrevoos da razão seduzida pelo jogo lúdico, já que, de acordo com tal pensamento utilitarista, “a arte do poeta consiste em desconsiderar o real. Em lugar de agir, os poetas sonham. O que eles fazem é apenas fantasiar” (HEIDEGGER, 2010a, p. 166). Um pensamento assim tenta deslegitimar tais discussões relegando-as ao campo da abstração e do que não tem utilidade.

Mas, ora, usar a medida da utilidade para algo que não carrega a mesma maneira de “representação” é solapar a possibilidade de compreensão para com essa coisa, posto que a mesma não pode ser considerada apartada do seu sentido, sentido esse que, aqui, busca se dar fora das amarras do pensamento transcendental-horizontal. Em *Para discussão da serenidade*, texto escrito entre os anos de 1944 e 1945 (portanto também no período da viragem do pensamento do autor, um ano antes de *Sobre o humanismo*), o que Heidegger nomeia de pensamento transcendental-horizontal faz referência à maneira calculadora de vigorar do pensamento técnico “onde a noção de horizonte diz respeito ao campo de visibilidade, o 'pano de fundo' do pensamento que permite ao sujeito localizar, pôr e dispor dos objetos diante de si” (SARAMAGO, 2008, p. 165), por um exceder (horizonte) e ultrapassar (transcendência) da experiência fenomênica. Pondo e dispondo diante de si o real, o pensamento transcendental-horizontal diz tão somente sobre a modulação do pensamento na época técnica, assim como o chamamos de pensamento calculável ou representativo em outros momentos do

texto. Em todos os casos, falamos sobre a mesma forma técnica de se compreender a realidade.

Para pensar fora de tais amarras utilitaristas, Heidegger dá como exemplo, em *Língua de tradição e língua técnica*, uma anedota chinesa sobre um aprendiz que reclama ao seu mestre que sua árvore, a despeito de ser chamada pelos transeuntes a “árvore dos deuses”, é tão rotunda e nodosa que escapa aos olhos dos marceneiros, que não conseguem cortá-la, o que faz dela uma árvore inútil. Depois de ouvir, o mestre diz que o melhor a fazer, então, seria plantá-la numa campina onde a árvore desse sombras e ficasse imune aos machados alheios. Se a sua utilidade seria a de ser carvão ou matéria-prima de marcenaria, como queria o aprendiz, usando-a apenas como lugar de descanso o aprendiz poria fim às agruras de se buscar constantemente sua utilidade, pois é “cometer um contrassenso aplicar ao inútil a medida da utilidade. O inútil tem sua grandeza própria e o seu poder determinante na sua maneira de ser: com ele não se pode fazer nada” ⁶¹ (HEIDEGGER, 1995, p. 11-12).

Destarte, incorremos em um contrassenso quando experimentamos um pensamento que medita e demora sobre as coisas a partir de uma visão embasada pela calculabilidade antecipada da época técnica. É preciso, pois, outra atitude com relação à linguagem e o cultivo de um outro pensamento, aquele que Heidegger afirma que pode nos levar à proximidade do inefável, restituindo à linguagem o lugar de morada do ser, indo na direção que todo o pensamento do autor realiza, segundo Henriques (2014, p. 121), a saber, “desobjetivar o real para ganhar sua dimensão fenomenológico-existencial”. É preciso que vivamos sem colocar nossa Existência e todos os nossos afazeres no escopo e no caminho das máquinas e dos procedimentos técnicos, o que nos leva à direção contrária de tal desobjetivação do real, nos fazendo ganhar um “coração-máquina”. O coração-máquina é como o filósofo Gilvan Fogel, no ensaio *Do “coração-máquina” – ensaio de aproximação à questão da tecnologia*, se refere aos que tem a técnica ou, nesse caso, a máquina e

⁶¹ Apesar de parecer que ouvimos da boca de Heidegger um poema de Manoel de Barros, o autor alemão não quer dizer aqui que “não se pode fazer nada” com o pensamento que medita ou com a poesia, mas que, se os considerarmos como *inutensílios* (como o poeta mato-grossense considerava seus escritos), eles não entrariam na categorização pela utilidade promovida pelo pensamento calculador em vigor.

suas ramificações como direcionamento e cadência de vida. O ponto de partida do ensaio é, novamente, como no citado trecho de Heidegger, uma pequena narrativa oriental intitulada “o puxador de água”.

A estória nos fala de uma conversa entre um ancião, trabalhador do campo, e um homem erudito. Esse homem, vendo o grandioso trabalho do velho para irrigar sua plantação, feito de forma artesanal e até antiquada, lhe explica que há procedimentos menos rudimentares e menos trabalhosos, falando em específico sobre um engenho comum de água, um puxador de água que pode diminuir o esforço e adiantar a tarefa do ancião. Meio sôfrego o ancião o responde que ele conhece tais aparatos, mas que se envergonha de usá-los pois

[...] aquele que usa máquinas, este rege todos os seus afazeres segundo a medida da máquina; aquele que conduz suas coisas segundo a medida da máquina, este ganha um coração-máquina; aquele porém que tem no peito um coração-máquina, para este extravia-se o puro singelo (FOGEL, 1998, p. 91-92).

A narrativa da conversa entre o ancião e o erudito ilustra a tensão entre o fazer da *techné*, como produção originária que conduz algo da não vigência para a vigência dos entes, e o fazer dominado pela técnica moderna, amparado em aparelhagens e procedimentos, e principalmente, em uma direção prévia e ontológica de pensamento que toma o real como disponibilidade, de forma a controla-lo.

O trecho destacado fala sobre reger todos os nossos afazeres segundo a medida da máquina. A máquina é aparato técnico, instrumento que atua por si mesmo produzindo algo. A máquina é automação, é meio de produção que não cessa de produzir, de descobrir, de beneficiar a maior quantidade possível do insumo disponível e necessário para a sua produção, seja o que for esse produto. Por conseguinte, seu procedimento é pura mecânica, é a manifestação e a “concretização de apoderamento e controle da natureza pelo homem, revertendo por este processo ou procedimento esta natureza apoderada e controlada para o serviço, para o uso do homem” (FOGEL, 1998, p. 93). Como instrumento técnico, a máquina é meio para fim, está disponível para o uso do homem e é um meio para o homem desocultar o que vigora como disponibilidade. É peça da engrenagem da civilização técnica, é o troféu na estante do cientista orgulhoso de suas sempre novas

possibilidades, como no caso do erudito chinês. A partir da medida da máquina, o pensamento e o agir, o saber e o fazer, em suma, o existir do homem, se dão de forma maquinal, instrumental. Isso quer dizer também que se dão de forma utilitarista e operativa, pois instrumento é meio para algo outro, para algo além: nada mais se determina ou tem fim em si mesmo, nada mais pode aparecer como indeterminado, desaparecendo assim “o caráter de inutilidade e de suficiência de toda e qualquer coisa, de todo e qualquer fazer” (FOGEL, 1998, p. 96).

Fogel diz que estes que existem conforme tal medida maquinal ganham um coração-máquina. Ter um coração-máquina é se entregar ao pensamento técnico vigente de forma a se perder em seu enleio, quando o homem passa a perceber todo seu horizonte unicamente a partir do pensamento tecnicista, em um triunfo do utilitarismo e da instrumentalidade, de uma plena vontade de mais e mais – mais energia, mais insumos, mais matéria-prima: a natureza como eterna disponibilidade para seu uso.

A máquina, dissemos, revela o apoderamento e o controle que o homem, por conquista, exerce sobre a natureza, convertendo e revertendo desse modo esta natureza para seu próprio uso. Conduzir ou reger todas as suas ocupações à medida da máquina significa pois: colocar ou subpor toda a vida, todo o existir, sob a ótica do apoderamento e do controle da natureza e assim realizar e concretizar este existir. [...] Quem assim vive, promove (ou seja, rege, orienta, conduz) todo o processo de afloração e de realização da vida a partir da dominação da atitude ou da postura que se propõe dominar, apropriar, controlar a natureza, assim assegurando-se dela (FOGEL, 1998, p. 93-94).

Existir conforme a medida da máquina é considerar a abertura de presentificação do ser-aí, ou seja, a abertura originária onde o homem existe e lida com os entes no mundo, como o pensamento técnico considera a Existência e o real: a partir de uma composição que disponibiliza constantemente e continuamente a realidade como algo útil, disponível a exploração, uso e estoque, em uma cadeia sem fim.

Nesse contexto, coração é o *páthos* do existir, a cadência e a paixão de vida, o sentido sem sentido que é o passo conjunto do abrir-se insistente que é a Existência. Apartado desse ritmo insistente, da abertura que faz o homem vigorar como existente, quem traz no peito um coração-máquina se perde dessa cadência pulsante ao se conectar a arritmia da máquina: o coração-máquina é decadência. Nela e a partir dela o existir do homem e toda sua lida com os entes se realiza de

forma técnica, na consumação de um pensamento transcendental-horizontal que se coloca na contramão da cadência originária do coração-cadente. Todas essas bifurcações entre cadência e decadência, linguagem originária e linguagem técnica, toda a insistência em apontar para tais imbróglis no pensamento de Heidegger buscando uma forma de retorno a algo de mais originário ou, ao menos, buscando uma delimitação que circunscreva tais diferenças ontológicas, aponta para a perda de enraizamento do homem na época técnica, para a perda de contato com o seu mais próprio e para o risco de fechamento dessa possibilidade originária: isso é o extravio do puro singelo.

O puro singelo é a experiência do originário, o retorno ao abismo sem fundo que nos enraíza fundamentalmente no mundo, como existentes que somos. É escuta, participação, modo de ser tomado e tocado pelo originário da Existência, do pensamento, da linguagem. O puro singelo é o natural, o simples, é a natureza em seu vigor de *physis*, como o que de repente salta de lugar nenhum, o que passa a ser sem antes ter sido, “o abrir-se e o cindir-se disso que só se abre e só se cinde em pura espontaneidade (‘natura’, ‘physis’, vida) [...] Este abrir-se é o fato dos fatos, o acontecimento dos acontecimentos” (FOGEL, 1998, p. 112). A experiência do puro singelo é, assim, poética, no sentido da *poiesis* como um conduzir adiante e ao aparecimento o que não aparecia anteriormente, o que se dá sem um motivo, sem suporte, sem lenço nem documento: o que se dá fora da categorização objetiva e da recepção disponibilizante do real.

A partir dessa experiência o homem pode querer menos e querer melhor: isso se dá a partir de uma serenidade na lida com as coisas, no existir, serenidade conquistada a partir do cultivo de um pensamento meditativo em detrimento do pensamento técnico. Isso é retorno ao originário enraizamento, que é sem sentido, sem fundo. O puro singelo é a experiência que foge da segurança cristalizada do saber científico que busca deter a certeza de tudo, que quer tudo ao mesmo tempo e agora. Fogel diz (1998, p. 113-114) que essa experiência:

[...] *não quer nada*. Ela não “intenciona”, ela não “visa” nada. [...] Ela não quer e não busca nem o viver, nem o morrer; nem o permanecer e insistir na presença, nem o sucumbir no desaparecido da ausência; ela nem quer oferecer segurança e conforto, nem tampouco é nenhum vórtice, nenhuma voragem, nenhum abismo. Nada querer, nada poder – nada ser. Nada. O domínio do sem-nome. É isso o puro singelo.

Como não-querer ou como um querer-comedido, o simples do puro singelo perde sua cadência quando passa a vigorar a decadência do coração-máquina. Ele se aparta assim da possibilidade de retorno a sua Essência originária pois onde vige o coração-máquina não há espaço para o não-querer ou para o pensamento que demora e medita sobre as coisas, considerando-as como suficientes em si mesmas. O homem com o olhar retilíneo da técnica e do controle não suporta o comedimento, a demora, o que se faz presente de forma poética, dando-se sem razão, pois ele precisa se assegurar de todo irromper de mundo e de ente, ele precisa da certeza do pensamento científico que domina e que “na dominação e desde ela, instaura a positividade [...] que então se interpõe como o fator obnubilante, obstaculizador da revelação, da emergência do mistério” (FOGEL, 1998, p. 115-116). A possibilidade de exposição ao simples, ao puro singelo é assim rompida por tal pensamento técnico. A linguagem que se dá ali, como veículo de comunicação e propriedade humana, deixa de ser compreendida como o que pode nos levar a proximidade do inefável e do inaugural: nos esquecemos assim da linguagem como o lugar originário e possibilitante de exposição ao aí do ser, como o que mostra e deixa ser o que se apresenta e se ausenta, como a casa que estancia ser.

Para buscarmos uma guinada contrária à forma técnica de conceber pensamento e linguagem, para podermos voltar a pensar na linguagem como a morada do ser, é preciso um cultivo da linguagem natural e originária, é preciso a promoção de um pensamento que nos leve a experiência do puro singelo, de um pensamento que medita e reflete demorando e retornando ao seu mais próprio. A linguagem tomada unicamente como veículo de comunicação e informação⁶², como capacidade de decodificar sinais e enviar mensagens, sua concepção corrente, se afasta de seu caráter mais próprio: o falar.

Com a dominação absoluta da técnica moderna cresce o poder – tanto a exigência como a eficácia – da língua técnica adaptada para cobrir a latitude

⁶² “O vazio do pensamento ameaça também a linguagem, que perde densidade devido ao controle. A linguagem é uma morada que pode ruir. Heidegger, tanto em *Língua de Tradição e Língua Técnica*, quanto em *A Volta*, afirma que a técnica empobrece a língua tradicional trancafiando o homem numa peleja interminável com a natureza em busca de recursos e possibilidades. Todavia, além de possuir o conhecimento técnico, o homem também pode descortinar a sua própria existência como o pastor do ser. Através da linguagem, o contato com as raízes originárias pode ser restabelecido” (LOPES, 2010, p. 29).

de informação mais vasta possível. É porque se desenvolve em sistemas de mensagens e sinalizações formais que a língua técnica é a agressão mais violenta e mais perigosa contra o caráter próprio da língua, o *dizer* como mostrar e fazer aparecer o presente e o ausente, a realidade no sentido mais lato (HEIDEGGER, 1995, p. 37, grifo do autor).

Tal agressão é uma ameaça contra a Essência do homem como ser de linguagem e que pensa, por fechar a ele a possibilidade de uma outra relação com a linguagem que não seja essa do domínio técnico.

Nesse caso, considerando-a apenas de forma técnico-informativa, teríamos de dizer que a linguagem não é algo apenas do homem, mas também das máquinas, pois se a linguagem é uma “propriedade” humana, algo moldável ao bel prazer do homem que fala, algo meramente comunicável e informativo, então a máquina (falando de forma genérica, em suas mais variadas configurações e apresentações), ao enviar mensagens ou ler sinais, estaria “usando” a linguagem da mesma forma que o homem a usa. Isso decai, por exemplo, na superficialidade contemporânea do ensino e aprendizagem, que passam a ser considerados apenas como a comunicação, repetição e gravação de conteúdos previamente estabelecidos e cristalizados por certa cultura hegemônica. A linguagem perde sua característica essencial da fala como mostração e condução ao aparecimento do que passa a vigorar, com sua possibilidade meditativa sendo obnubilada em nome de seu uso calculável-transmissor (pensemos no que Heidegger fala sobre o falatório e a publicidade).

Ao contrário, o falar, que é essencialmente dizer, é o próprio da linguagem quando se conserva em sua manifestação a força de sua origem como *Sagen* (HEIDEGGER, 1995, p. 34) que significa “mostrar, fazer ver e entender qualquer coisa, levar uma coisa a aparecer”, trazendo o ente ao aparecimento pelo dizer da linguagem. André Duarte (2005, p. 150) se atenta a isso quando afirma que os “homens são aqueles que falam e que, ao falar, desocultam os entes e os trazem à presença, na medida em que escutam e correspondem à saga silenciosa da linguagem”, pois essa saga da linguagem como um veículo mostrador-desvelante é um falar inaugural que alcança todos os campos da vigência, deixando ir e vir o que cada vez vigora por si mesmo.

A linguagem natural ou originária é “apenas” uma linguagem corrente não tecnicizada, por isso chamada no título da conferência de língua da tradição,

tradição tomada aqui como “a preservação do inicial, a salvaguarda de novas possibilidades da língua já falada” (HEIDEGGER, 1995, p. 40). Essa linguagem, ao dizer, mostra o mundo, dizendo, faz aparecer o que ainda não aparecia, sendo a casa do ser que têm pensadores e poetas como seus vigias pelas suas capacidades de nomear o mundo evocando um falar poético, inaugural, que traz e conduz algo do ocultamento ao aparecimento.

A questão é que pensar isso em meio às turbulências cotidianas e contemporâneas nos soa estranho pois, de antemão, já recebemos tais “indicações” a partir de nosso pensamento calculador. Por isso é que a contraposição entre língua técnica e língua natural não é apenas didática mas quer tocar em um problema essencial ao homem,

A alusão a um perigo a crescer constantemente e que ameaça o homem no mais íntimo da sua essência – a saber, na sua relação com a totalidade daquilo que foi, do que vai vir e que presentemente é. O que num primeiro momento se apresenta somente como uma diferença de dois gêneros de língua, afirma-se como um acontecimento que domina o homem e que não toca e não abala mais nada do que a relação do homem com o mundo (HEIDEGGER, 1995, p. 41, grifo do autor).

Para não se perder em meio às preocupações e demandas utilitaristas da técnica e continuarmos na locanda da linguagem, como lugar que já sempre estamos e que torna possível o pensamento e o dizer como mostrações-desvelantes, é preciso conceber outra relação com a mesma, concebendo-a como a casa do ser e como lugar que nos dá estância e circunstância na nossa demora no-mundo. É preciso uma serenidade para com as coisas que nos reconduza ao vigor e à proximidade com nossa Essência habitante e poética. Para isso, o homem precisa se abandonar a uma serenidade que, voltando às costas ao pensamento calculador, instaura e permite uma nova lida com as coisas, ganhando sua dimensão oculta no horizonte do pensamento calculador. Heidegger indica como se dá essa possibilidade de uma outra lida com o mundo técnico no livro *Serenidade*, que reúne duas conferências proferidas pelo autor entre as décadas de 1940/50.

4. O Abandono à Serenidade

Se, como exposto no capítulo anterior, a técnica nos afasta da proximidade originária com as coisas, da direção do inefável da linguagem, buscaremos nesse capítulo pensar como é possível ao homem uma tentativa de superação da univocidade do pensamento técnico por meio do que Heidegger nomeia de pensamento meditativo. Esse pensamento, já colocado em 2.2 com o texto *Língua de tradição e língua técnica*, possibilita uma superação do pensamento vigente da técnica por um retorno à Essência do pensamento, da linguagem e das coisas, por uma viragem na forma como o homem os considera no mundo. O pensamento meditativo conduz a uma serenidade para com as coisas, a uma possibilidade de um novo enraizamento que nos permite uma relação comedida com o mundo técnico. Se abandonando à serenidade na lida com as coisas e estando-no-mundo de forma serena é possível ao homem superar a relação puramente técnica com as coisas em nome de um retorno e de uma rememoração do seu mais próprio, a partir de um uso apropriado da linguagem como saga, como lugar originário que ao descortinar o mundo de forma poética e inaugural, se dá como morada do ser.

Para tal, nos concentraremos em tecer uma relação entre três textos de Heidegger, *Serenidade*, *A coisa* e *Para discussão da serenidade*, todos escritos entre os anos de 1945 e 1955, período da viragem do pensamento de Heidegger em que se insere a noção de linguagem como a casa do ser exposta pelo autor em SH e tomada como referencial para se pensar toda essa imbricação entre linguagem técnica e linguagem originária na presente dissertação. Tal relação busca: pensar a saída de um pensamento objetivo rumo a um pensamento meditativo; pensar o que o autor alemão chama de coisalidade da coisa, que nos permite conceber uma mudança na forma de lida com as coisas ao levantar a questão da falta de proximidade entre o homem e o todo dos entes, traço da época técnica; para que, a partir desse pensamento meditativo, a proximidade originária entre homem e mundo, entre homem, pensamento e linguagem, seja restituída; é nessa proximidade que reside a serenidade para com as coisas que proporciona ao homem uma relação comedida com o mundo técnico, uma relação que lhe dá a possibilidade de um novo enraizamento no mundo através da linguagem, considerada novamente em sua

força de desvelo inaugural, antes obnubilada pela objetividade do pensamento técnico. Assim poderemos conceber com mais inteireza uma forma de habitar poeticamente essa terra, o que é, em alguma medida e em oposição ao império tecnicista do pensamento, um estar-no-mundo de forma serena.

4.1. A serenidade para com as coisas: proximidade e coisalidade

Heidegger proferiu a conferência *Serenidade* no final de 1955. Ali, o alemão afirma que por mais que pareça que vivemos (e a crítica tecida por Heidegger entre os anos de 1940/60 acerca do domínio da técnica sobre o homem se mantém atual em nossa contemporaneidade, considerando que a tecnologia indicada por Heidegger em tal época só fez se expandir em aparatos e procedimentos, como nos atestam a internet, a expansão nuclear, a nanotecnologia, etc.) em um tempo onde o homem foge do pensamento, por se manter encoberto sob o manto do tecnicismo onde o “pensamento que calcula nunca para e nunca chega a meditar [...] sobre o sentido que reina em tudo o que existe” (HEIDEGGER, s/d, p. 13), o “homem é o ser que pensa, ou seja, que medita” (s/d, p. 14). Isso quer dizer que não é preciso um esforço descomunal para se chegar a um pensamento que medita, não são necessárias elevações da razão ou esquematizações abstratas, mas basta que nos demoremos junto ao que nos está mais próximo, ao que nós mesmos somos: entes privilegiados por poder questionar, o que, de alguma forma, é também um refletir.

Com pensamento que medita Heidegger quer refletir e indicar a possibilidade do pensamento – e logo, da linguagem – se dar fora das amarras técnicas tão criticadas por ele desde ST⁶³. Essa tentativa de superação remonta assim ao que o autor diz em SH, quando afirma que nós não mais pensamos e demoramos no elemento do pensamento que medita sobre o ser – já que o pensamento é sempre pensamento do ser –, mas apenas nos ocupamos de

⁶³ “De Ser e Tempo até suas obras tardias, a consideração heideggeriana da linguagem gira em torno de um mesmo eixo, caracterizado pela crítica da linguagem entendida como um instrumento do qual o animal racional dispõe a fim de comunicar informações a seu respeito e sobre o estado de coisas do mundo” (DUARTE, 2005, p. 131).

filosofia⁶⁴. Ocupando-se trivialmente de filosofia, se esvai a noção da linguagem como morada do ser, se obstrui a noção do homem como aquele que pensa meditativamente – esta última noção amparada pela primeira.

Isso porque estamos na época da ausência de pensamento, na época da não-demora junto às coisas, e é esse o modo de o homem fugir do pensamento: ele se esquia de qualquer possibilidade de meditação e demora considerando o pensamento e a linguagem apenas a partir de suas modulações técnicas, onde o pensamento que aí vigora “no que põe diante de si seus objetos, os reduz à enumeração das possibilidades de satisfazer aos fins previamente delineados pelo querer” (SARAMAGO, 2008, p. 161). Esse homem atual negará tal afirmação elencando, com razão, as últimas descobertas das ciências, os avanços da medicina, as novas tecnologias em procedimentos e aparelhagens técnicas diversas. Mas não me apregoem e enfileirem as conquistas das ciências⁶⁵! Elas são imprescindíveis, a seu tempo, como um tipo específico de pensamento, mas não como o único ou mais excelso entre os demais.

O homem foge é do pensamento que medita e reflete. “Com o constante recurso ao lógico dá-se a impressão de que [o homem] se empenha em pensar, quando, na verdade, se abjurou o pensamento” (1967, p. 76), como indica Heidegger na carta *Sobre o Humanismo*, escrita quase dez anos antes de *Serenidade*. Não há demora nem cuidado, mas apenas pressa e impermanência, a velha outorga do pensamento ao impessoal (como dito em ST). Se obnubila, dessa forma, a noção do homem como ser que pensa e medita a partir da proximidade à força de sua proveniência, a partir do cuidado e do pertencimento à seu próprio que acontece quando o pensamento se dá como uma evocação e rememoração desse pertencimento.

Se pela internet podemos ter acesso em tempo real a uma hecatombe nuclear na Ásia ou à cerimônia de posse do presidente norte-americano; se com o Skype podemos ver e conversar com um amigo que esteja no Camboja ao mesmo tempo em que vemos no Facebook as fotos do último show do Arnaldo Baptista, isso

⁶⁴ Cf. *Sobre o humanismo*, 1967, p. 31.

⁶⁵ Paráfrase do poema *Lisbon Revisited* (1923), de Álvaro de Campos, heterônimo de Fernando Pessoa. Cf. PESSOA, Fernando. *Poemas de Álvaro de Campos*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012, p. 191-193.

não traz necessariamente proximidade, ao contrário do que pode parecer em uma primeira consideração das facilidades da tecnologia atual, mas, antes, essa supressão precipitada da distância escancara a superficialidade com que o homem contemporâneo interage com as coisas, no sentido de produzir uma proximidade-ausente entre elas.

Na conferência *A coisa*, texto de 1950 que a partir da tematização da proximidade incide sobre a crítica à tecnologia tecida pelo autor em outros textos da mesma época, como em *A questão da técnica*⁶⁶, Heidegger diz (2010a, p. 144) que:

Tudo está sendo recolhido à monotonia e uniformidade do que não tem distância. Como assim? [...] hoje, tudo está em voga e se põe em vigor, a saber, no fato de, apesar da superação de todo distanciamento e de qualquer afastamento, a proximidade dos seres estar ausente.

É por meio dessa pretensa supressão de todo distanciamento, onde nos esquecemos de conservar a distância própria de cada coisa em nome de uma proximidade indiscriminada, que tudo se encontra igualmente próximo e distante do homem. Se a nossa época se vangloria por ser a época onde todas as coisas perdem as vírgulas que as separam, a proximidade que ela promove entre os homens e as coisas é uma proximidade-ausente, onde tudo se funde numa uniformidade do igual, do que não tem distância e que indiferentemente solapa as partes em nome de um “uno”, sem considerar que a harmonia da unidade deve vir da diferença entre os opostos, pois “Não compreendem, como concorda o que de si difere: harmonia de movimentos contrários, como do arco e da lira” (HERÁCLITO, 1991, p. 71).

O autor conduz ali a discussão acerca da proximidade, discussão incitada pelo profundo abalo imposto à noção de proximidade com o advento e desenvolvimento da tecnologia⁶⁷, para falar sobre o que ele nomeia como a “coisalidade da coisa”, dizendo que, assim como não pensamos demoradamente a proximidade por considerá-la como óbvia, como algo dado, ainda não pensamos, até

⁶⁶ A tradução brasileira de *Ensaaios e Conferências* diz, na seção “Indicações”, que a conferência *A questão da técnica* foi pronunciada em 18 de novembro de 1953, como indicamos no capítulo dois. Contudo, Ligia Saramago afirma que a conferência foi originalmente redigida quatro anos antes, em 1949, ou seja, antes de *A coisa*. Apesar de tal imprecisão sobre a datação do texto, de qualquer forma as questões levantadas operam no âmbito e contexto do pensamento maduro de Heidegger, não trazendo prejuízo às relações tecidas no nosso trabalho.

⁶⁷ Cf. SARAMAGO, Ligia. 2005, p. 237.

hoje, a coisa como coisa, procurando demorar no pensamento de seu elemento, pois há muito tempo “o homem lida e continua sempre a lidar com as coisas, sem, no entanto, pensar, uma vez sequer, a coisa, como coisa! Até hoje, o homem não pensou a coisa, em seu modo de ser coisa” (HEIDEGGER, 2010a, p. 144).

Para pensar a coisa em sua coisalidade, ou seja, pensar a coisa fora da forma que a concebemos cotidianamente e tecnicamente, Heidegger busca o significado da palavra coisa na antiga língua alemã, onde “*Thing*”, coisa, significava uma “força de reunião e acolhimento” (HEIDEGGER, 2010a, p. 151), uma espécie de *Reunião Integradora*. Dessa forma, fica claro que o que se diz da coisa aqui não aponta para simples objetos. O pensamento científico e sua metodologia não alcançam o ser coisa da coisa, seu vigor como reunião integradora. O homem nunca tomou a coisa em seu modo de ser coisa, nunca deixou a coisa se mostrar como tal, pois nunca co-existiu com ela. Ao contrário, sempre se portou como um *subjectum* que é o substrato de uma realidade objetiva qualquer – uma coisa – sem ser, contudo, “atingido pela presença essencial das coisas” (NUNES, 2000, p. 117). Destarte, apreendemos as coisas a partir dessa oposição entre sujeito e objeto e a partir da disponibilidade prévia em que a alocamos de antemão, em uma categorização dos insumos disponíveis ao uso humano, o que não aponta para a sua coisalidade, pois “da objetividade do objeto e da subsistência em si, nenhum caminho leva ao modo próprio de ser coisa da coisa, a coisalidade” (HEIDEGGER, 2010a, p. 145).

A questão colocada por Heidegger é que a produção de uma coisa propicia a ela uma inserção num campo de possibilidade de ser propriamente do seu modo, mas não garante a ela ser de seu modo próprio, já que este modo próprio não é o modo definido pela sua produção. Para coisificar, a coisa precisa de algo mais, precisa recolher e distribuir se apropriando do que é próprio a ela, conservando e promovendo uma justa medida nesse recolhimento, em um ato de reunião e acolhimento. “Mas como é que a coisa vige e vigora? A coisa coisifica, no sentido de, como coisa, reunir e conjugar, numa unidade, as diferenças. A coisa, como coisa, reúne e conjuga. Este coisificar não faz senão recolher” (HEIDEGGER, 2010a, p. 151).

A coisalidade da coisa procura apontar para as coisas elas mesmas, tomando-as como coisas, aos entes eles mesmos, tomando-os como entes que são.

Isso a ciência, a despeito de seu saber apodítico, não pode nos fornecer pois, conforme diz Pöggeler (s/d, p. 228), quando a ciência concebe uma coisa qualquer, “por exemplo, a jarra cheia de vinho, como objeto, então ela reduz todo o experimentável ao quantitativo e ao mensurável e aprecia nesta abstração metódica a coisa na sua primordialidade”. Destarte, para experimentarmos a coisa como coisa não podemos aplicar categorias arbitrárias a ela, indo de encontro a mesma com o fito em determiná-la conceitualmente. É preciso considerá-la em seu modo próprio de ser coisa, como no exemplo da jarra citado por Heidegger.

O exemplo fala da coisa jarra, o ser-jarra da jarra. A jarra pode ser tomada, de início, como um subsistente, como um utilizável ou como um receptáculo qualquer. Ela tanto é uma coisa meramente existente, simplesmente dada, como também está para nós disponível ao uso e ao alcance da nossa mão. É no vazar da jarra que vige o recipiente do receptáculo. Ele contém o que nela é depositado, o conserva, como receptáculo que é, e derrama quando é preciso derramar. Receber é o modo de um recipiente vigorar em si e por si mesmo. O receber da jarra acolhe e mantém enquanto se enche de vinho, de água ou de qualquer outro líquido. Essa dupla recepção do vazio na jarra promove uma reunião integradora que constitui e faz vigorar a doação da vaza, propiciando e promovendo a vigência do céu e da terra.

Quando a jarra verte água, perdura então a fonte; na rocha que a guarda, na chuva filtrada pela terra ao cair do céu e depositada nos confins da terra – a fonte é, assim, terra e céu. Na sua água, os homens saciam sua sede e consagram seus filhos aos deuses pelo ritual do batismo. Quando verte vinho, a jarra recolhe e deixa-vazar a força da terra e o sol do céu que fazem a uva crescer e frutificar. Com o vinho, a jarra oferece a embriaguez aos mortais, congraçando suas vidas sobre esta terra, abaixo do céu, e é cálice sagrado e oferenda aos deuses. Portanto, na doação da vaza na jarra vigora a simplicidade da coisa como coisa: “O jarro reúne terra e céu, o divino e o mortal. Assim é ele ‘coisa’: ele produz ‘mundo’ [...] ao deter a quadratura na sua respectividade e assim levar os quatro até ao seu próprio” (PÖGGELER, s/d, p. 229).

A vigência da jarra reside nesse deixar ser que reúne, acolhe e integra. O coisificar da coisa é um reunir que conjuga as diferenças, preservando-as como diferenças e guardando a distância própria entre elas, enquanto se busca uma

unidade que respeita a aproximação e que promove a proximidade, sem reduzi-la, contudo, a uma unidade indiferenciada, mas como o *mesmo*⁶⁸ que reúne e preserva terra e céu, mortal e imortal, cada um na sua distância. Dessa forma, o que Heidegger quer indicar é que a “proximidade aproxima o distante, sem violar-lhe e sim preservando-lhe a distância. Proximidade resguarda a distância. No resguardo da distância, a proximidade vige e vigora na aproximação” (HEIDEGGER, 2010a, p.155). A coisa jarra reúne e conserva a simplicidade dos quatro tornando-os o mesmo enquanto um vigorar das suas diferenças. Isso é considerar a coisa em uma harmonia originária anterior as suas conceituações técnicas, as suas conotações dadas pela composição que rege o descobrir do mundo tecnológico sob o preceito unívoco da disponibilidade e da reserva: isso é conservar na coisa a vigência da quadratura⁶⁹.

É assim que o coisificar, enquanto integra os mortais com o mundo – pois os mortais são os que demoram sobre as coisas –, pode levar a uma proximidade originária entre homem e mundo, entre o homem e o todo dos entes, através de outra relação e atitude do homem com o mundo, uma atitude serena para com as coisas que deixam de ser tratadas unicamente a partir da sua produção como

⁶⁸ O mesmo não quer dizer aqui o igual. Não se trata aqui de considerar a igualdade como o solapar da unidade sobre as partes, mas sim do mesmo que reúne integrando, que acontece numa proximidade que guarda as propriedades de cada parte enquanto as reúne num todo. “O mesmo apenas se deixa dizer quando se pensa a diferença. [...] O mesmo reúne integrando o diferente numa unicidade originária. O igual, ao contrário, dispersa na unidade pálida do um, somente uni-forme” (HEIDEGGER, 2010a, p. 170).

⁶⁹ Não adentraremos aqui na noção de quadratura (ou quadrindade, do alemão *Geviert*) desenvolvida por Heidegger em textos como *A coisa e ...poeticamente o homem habita...*, onde a quadratura indica uma concepção de mundo e de habitar mundo a partir da simplicidade e reunião da quadratura de terra e céu, divino e mortal, quando o homem habita *entre* a terra e o céu, *entre* o mortal e o divino. Na dissertação de mestrado intitulada *O entardecer de um era: técnica, poesia e pensamento em Heidegger*, Alan Marinho Lopes tece uma interessante relação entre a serenidade para com as coisas e a noção de quadratura indicada por Heidegger. A compreensão ontológica da coisa como coisa, na sua coisalidade, que acontece como um vigorar da quadratura, permitiria (ou proporcionaria) a mudança de pensamento necessária à serenidade de dizer sim e não às investidas da técnica. “Com a verdadeira compreensão da coisa em mente, a serenidade pode vir à tona permitindo outra visão da natureza e a assunção dos objetos da técnica de forma mais amena e ponderada. Com serenidade, clarifica-se o espaço do homem no mundo e o rasgo fundamental passa a ser visualizado através da ótica do ser. Por isso, a Estrutura de Arrazoamento passa a ocupar seu lugar, porém não mais com a nossa exclusiva atenção. O repouso do mundo e a melhor relação com a natureza é um dos primeiros passos para que o homem possa finalmente voltar-se para aquilo que é” (LOPES, 2010, p. 26).

objetos ou insumos disponíveis ao uso. Tal mudança de atitude e pensamento busca e promove uma serenidade que descortina outra lida com o mundo tecnológico por meio de um pensamento que deixa de operar de forma representacional para ser concebido de forma meditativa.

Para isso, deve-se dar um passo atrás para que se possa repensar o sentido, deve-se retornar a um pensamento meditativo que evoca a força da proveniência que considera a linguagem como uma saga, como um veículo mostrador-desvelante inaugural que alcança todos os campos da vigência que levam as coisas a aparecerem.

A ausência da proximidade em toda supressão dos afastamentos conduziu ao império da falta de distância. Na ausência de proximidade, anula-se, [...] a coisa, como coisa. Quando, porém, e como as coisas são, como coisas? [...] Não chegam *através* dos feitos e dos artefatos do homem, mas também não chegam, *sem* a vigilância dos mortais. O primeiro passo na direção desta vigília é o passo atrás, o passo que passa de um pensamento, apenas, representativo, isto é, explicativo, para o pensamento meditativo, que pensa o sentido (HEIDEGGER, 2010a, p. 159; grifos do autor).

Mesmo errante, como adverte Heidegger, esse passo atrás é o que nos permite pensar como é possível ao homem conceber a linguagem como seu lugar de morada, como a morada daquilo que é, como o veículo que descortina mundo ao falar, como a saga do dizer da linguagem que faz aparecer o que ainda não aparecia. Segundo André Duarte, pensar assim a linguagem, em sua Essência, nos leva a pensar a relação intrínseca entre ser, linguagem e pensamento meditativo, pois pensar a linguagem em sua Essência é pensar o homem em sua Essência. Isso é pensar o sentido a partir do pensamento meditativo, o que nos permite:

[...] escutar o apelo silencioso de uma linguagem que nada comunica e que não se encontra expressa em nenhum lugar deste mundo, que se torna cada vez mais i-mundo. A meditação heideggeriana sobre a essência da linguagem é uma crítica do presente enquanto época metafísica da técnica que fecha seus ouvidos para o ser da linguagem; simultaneamente, é um pôr-se à disposição da possibilidade epocal de uma outra relação linguística com o ser, esquecido em sua retração constitutiva (DUARTE, 2005, p. 146).

Conceber a proximidade entre o homem e as coisas pode nos conduzir a uma serenidade para com as coisas que nos enraíza novamente no mundo e nos conduz ao inefável da linguagem de origem, essa linguagem que, ao falar, descobre e nomeia originariamente o mundo, sendo a casa do ser que têm poetas e pensadores como seus vigilantes pelas suas capacidades de nomear o mundo

evocando um falar inaugural e poético que mostra e conduz algo do ocultamento ao desvelamento. É assim que nos colocamos à disposição de tal nova relação com a linguagem, é assim que damos o necessário passo atrás que pensa o sentido de forma meditativa e não representacional, e é assim que podemos pensar em uma tentativa de superação da concepção técnica e metafísica do homem como ser racional que detém a capacidade de razão e fala, para pensar em uma concepção do homem “como o mortal que habita poeticamente a terra ao viver pela linguagem, [o que] implica experimentar um sentido outro da proximidade e da vizinhança entre os mortais que compartilham o mundo” (DUARTE, 2005, p. 152-153).

4.2. Entre a técnica e a linguagem originária: habitando serena e poeticamente

O que buscamos trazer à tona é que o homem nunca pensou de forma apropriada a proximidade, pois o que nos é mais evidente é também o que se encobre e se disfarça mais facilmente aos nossos olhos. Ao contrário, o que sempre consideramos como proximidade nada mais é que aquilo que está próximo a nós espacialmente, de forma simplesmente dada e irrefletida. Mas para voltar os olhos ao caminho da proximidade do ser e da demora serena junto às coisas, o homem “terá de aprender primeiro a existir no inefável. Terá que conhecer o extravio do público [...]” (HEIDEGGER, 1967, p. 34) que tira a linguagem de suas amarras impessoais e calculadoras para concebê-la como o que pode nos levar ao inexprimível, como dito também na preleção *Língua de tradição e língua técnica*. Há uma conjuntura entre a falta de proximidade do homem com as coisas originariamente consideradas e a perda de raízes do homem desmascarado como técnico, que é o que obstrui a sua relação e referência ao inefável de sua linguagem tradicional e originária, como o lugar que dá morada e estância ao ser. Essa ausência de proximidade, exposta pela meditação sobre a coisalidade da coisa, aponta para a perda de enraizamento do homem, apontada por Heidegger em *Serenidade*.

A perda de enraizamento do homem não é uma obra do acaso tampouco diz

de uma perda de território habitável e “enraizável”, como se falássemos de alguém que perdeu sua terra por causa de um conflito civil, por questões sociais ou por qualquer outro descaminho alheio à sua vontade. A perda de enraizamento aponta para a forma essencial do homem técnico-calculador viver e ocupar o real a sua volta, de como ele *está* na linguagem de sua época, quando:

[...] de hora em hora, os meios de informação atuais excitam, surpreendem, estimulam a imaginação do Homem – tudo isso está hoje mais próximo do Homem do que o próprio campo à volta da quinta, do que o céu sobre a terra, do que o passar das horas do dia e da noite, do que os usos e costumes da aldeia, do que a herança do mundo da terra natal (HEIDEGGER, s/d, p. 16).

Assim o homem do campo cada vez tem menos apego em aprender com seus antepassados sobre o plantio e a colheita, sobre as mudanças sazonais e suas implicações nas diversas culturas agricultáveis; se extravia para ele a possibilidade de afagar a terra, de conhecer os desejos da terra, o cio da terra, a propícia estação para fecundar o chão, pois as novas atualizações do seu *game* predileto e os últimos capítulos do seriado da TV são mais atrativos; as escolas de congo do Espírito Santo têm poucos membros jovens que se interessem pelo conhecimento musical e cultural que os mestres carregam e podem transmitir, pois as músicas comerciais do momento chamam mais a sua atenção; a partir da institucionalização do inglês como “língua universal” torna possível que se encontrem índios ou habitantes de comunidades quilombolas no interior da Bahia que não sabem sua língua matriz, de origem indígena ou africana, mas que são fluentes na língua inglesa para atender a demanda de turistas que proporcionam o seu sustento e de suas famílias. É preciso, sempre, estar ciente das novidades da TV, dos computadores, da música e da cultura hegemônica cristalizada, numa globalização da tendência irrefreada ao novo, ao que vale mais por ser mais recente e mais útil que o anterior: um escancarar da falta de proximidade com o que é originariamente próximo ao homem – a ratificação do pensamento instituído pela composição, o que, de alguma forma, nada mais é que um retorno e uma plena imersão no falatório e no impessoal.

O impessoal é, em ST, um dos existenciais que engendram nossas originárias possibilidades de estar-no-mundo; é o modo de ser ordinário e cotidiano que, saindo de qualquer tentativa de decisão e abertura, nos conduz a uma outorga das nossas escolhas e posicionamentos acerca das coisas, em um predomínio da

interpretação pública e corrente que venha a calhar, onde tudo se mostra no modo da aparência. “O impessoal tira o encargo de cada pre-sença em sua cotidianidade. [...] com esse desencargo, o impessoal vem ao encontro da pre-sença na tendência de superficialidade e facilitação” (HEIDEGGER, 1989, p. 180). Em sua tendência à superficialidade e à facilitação que nos dispensa de ser (HEIDEGGER, 1989, p. 181), podemos dizer que o impessoal conduz também ao posterior desenraizamento do homem, à falta de proximidade entre o homem e qualquer possibilidade mais originária de vigorar da linguagem, já que “tudo que é originário se vê, da noite para o dia, nivelado como algo de há muito conhecido” (HEIDEGGER, 1989, p. 180) – o mesmo que se passa com o homem técnico-calculador e na forma em que ele experimenta e está na linguagem, considerada sempre a partir do vigor da composição que rege sua lida com o mundo.

O apelo de vigor da composição como essência da nossa época é o que determina essa nossa relação com o real a nossa volta, por isso “a perda de enraizamento provém do espírito da época, no qual todos nós nascemos” (HEIDEGGER, s/d, p. 17). O homem – imiscuído na lida impessoal, imerso em uma curiosidade bisbilhoteira e em uma linguagem que se dá mormente a partir do falatório – está entregue ao perigo que é a técnica, pelo seu apelo de desvelamento constrangedor e obnubilante, em todas as instâncias da sua Existência, como destino existencial que deve cumprir e como o que determina previamente a sua relação prática com o mundo, com as coisas, com os outros homens, etc. Seu enraizamento está ameaçado na sua mais íntima essência, na proximidade à sua Essência como ser habitante no-mundo, como ente privilegiado por morar na vizinhança com o ser e que, assim morando, a partir do cultivo de um pensar meditativo, pode ascender a uma outra forma de se pensar que se contrapõe ao pensamento vigente. Para reverter tal processo “se o pensamento que medita despertar, a reflexão tem de estar a trabalhar ininterruptamente e na mínima oportunidade” (HEIDEGGER, s/d, p. 22), como um pensamento que recusa toda e qualquer representação e voluntarismo, para a mudança de atitude necessária que nos leve a serenidade para com as coisas, que as considere a partir de sua coisalidade e não como meros objetos e insumos pertencentes ao homem.

Não se trata aqui de condenar a técnica e seus aparelhos e vantagens, suas inovações que hoje são, sem sombra de dúvidas, imprescindíveis para nossa vida.

Não há problema em preferir o computador que o trabalho no campo, de gostar mais do *jazz* americano que da música de raiz indígena, mas trata-se de buscar uma outra relação com esse estar-no-mundo em que não nos tornamos escravos das benesses tecnológicas e nem fechamos nossos olhos ao que é misterioso e estranho a esse pensamento.

Podemos utilizar os objetos técnicos e, no entanto, ao utilizá-los normalmente, permanecer ao mesmo tempo livre deles, de tal modo que os possamos a qualquer momento largar. Podemos utilizar os objetos técnicos tal como eles têm de ser utilizados. Mas podemos, simultaneamente, deixar esses objetos repousar em si mesmos como algo que não interessa àquilo que temos de mais íntimo e de mais próprio. Podemos dizer 'sim' à utilização inevitável dos objetos técnicos e podemos ao mesmo tempo dizer 'não', impedindo que nos absorvam e, desse modo, verguem, confundam e, por fim, esgotem a nossa natureza [Essência] (HEIDEGGER, s/d, p. 23-24).

É isso o que Heidegger chama de “serenidade para com as coisas”. É um dizer sim e um dizer não comedidos, é um uso sem usura das coisas que as aproveita contingentemente em nosso cotidiano ao mesmo tempo que as deixa fora, quando for o caso, deixando-as “repousar em si mesmas como coisas que não são algo de absoluto, mas que dependem elas próprias de algo superior” (HEIDEGGER, s/d, p. 24). Nesse sentido que falamos anteriormente em um *querer menos* que *quer melhor*. Na verdade, tal pensamento quer operar longe das amarras de um voluntarismo, onde a serenidade indica tão somente um abandono da vontade em nome de um motivo “superior”, seja ele de cunho estoico ou religioso, que rejeita o egoísmo humano, como o fez Mestre Eckhart⁷⁰, caminho diferente do que é aqui percorrido.

Esse querer menos é, antes, um não-querer. Uma recusa voluntária do querer, onde o mesmo é concebido como um querer que conhece bordas e limites, que se pauta por um “não” que consente em um comedimento. Para tal “jogo” é necessário que o pensamento não represente tradicionalmente essa vontade de não-querer, que ele não queira objetivamente o não-querer, para que não se trate de uma questão voluntarista mas que o pensamento se deixe não-querer a partir de

⁷⁰ “[...] a serenidade também pode ser concebida no domínio da vontade, tal como o foi por antigos mestres do pensamento como, por exemplo, Meister Eckhart. [...] mas é evidente que a serenidade por nós mencionada não significa a rejeição do egoísmo pecaminoso, nem o abandono da vontade em prol da vontade divina” (HEIDEGGER, s/d, p. 35).

uma viragem da forma de pensar que insistimos tanto ao longo do capítulo anterior e que desperta e permite a serenidade, para que, assim, possamos nos abandonar ao sereno não querer.

“Se deixar” não quer dizer que é passivamente que “despertamos” a serenidade. Ela tampouco acontece de forma ativa em sentido exato, mas a ideia é a mudança do pensamento representacional para o meditativo.

À atitude da serenidade Heidegger associa ainda um outro modo de preparar o acontecimento de uma outra relação com o ser. [...] o pensamento meditativo não calcula resultados nem pretende oferecer soluções práticas e aplicáveis para quaisquer dilemas, mas busca pensar o ser em sua verdade, em seu acontecimento historial. Nossa dificuldade em compreender (e aceitar) o sentido dessas afirmações heideggerianas reside em seu radical anti-humanismo filosófico: incomoda reconhecer que todos os esforços bem-intencionados no sentido de controlar e reger coletivamente o uso da moderna tecnologia não conseguem deter o curso do desenvolvimento científico-tecnológico, nem muito menos logram garantir unicamente seu bom uso e funcionamento (DUARTE, 2009, p. 19).

A atitude de se deixar à serenidade se dá a partir de uma outra relação com o ser, pela recusa da univocidade do pensamento calculador, que recusa toda e qualquer representação do pensamento transcendental-horizontal que ultrapassa e excede a percepção e onde a dicotomia ativo/passivo faria sentido. Por isso a dificuldade em sua compreensão, como percebe Duarte. É preciso, para isso, considerar que “a horizontalidade é, assim, apenas o lado virado para nós de um aberto que nos rodeia, que está preenchido com panoramas do aspecto daquilo que aparece como objeto à nossa representação” (HEIDEGGER, s/d, p. 39), e esse aberto amplo é a região, a dimensão do pensamento que se dá de forma não representacional, como espacialidade do mundo que torna possível a linguagem fora da representação pura. A região reúne todas as coisas num demorar-se em si mesmas, como possibilidade anterior a realidade⁷¹. Ela é “a extensão que faz demorar-se que, tudo reunindo, se abre de modo a que nela o aberto seja mantido e solicitado a deixar cada coisa abrir-se no seu repouso” (HEIDEGGER, s/d, p. 41). A região estancia a proximidade entre homem e mundo de forma que, ali, o homem experimente o mundo em sua mundaneidade, a coisa em sua coisalidade: a região deixa a linguagem se dar como o inefável, como a casa do ser.

⁷¹ Guardadas as devidas especificidades e direcionamentos de cada texto, em ST (1989, p. 69) Heidegger já dizia que “Mais elevada do que a realidade está a possibilidade”.

Se nos causa estranhamento conceber essa “região de encontro” é porque nosso pensamento não está acostumado a pensar fora do representar tradicional. Por isso é necessário uma mudança de pensamento. As coisas na região não são tomadas como objetos ou como insumos disponíveis, mas elas jazem, vigoram e “repousam no retorno à duração da extensão da sua pertença a si próprias” (HEIDEGGER, s/d, p. 42). Não ser tomadas como objetos significa apenas que elas se dão a partir de sua coisalidade, de sua simplicidade anterior à massificação dos objetos como objetos:

A coisa é pouca coisa: a jarra e o banco, a prancha e o arado, mas, a seu modo, é também coisa a árvore e o tanque, o riacho e o monte. Coisificando cada vez a seu modo, são coisas garça e corça, cavalo e touro. Coisificando cada vez de modo diferente, são coisas espelho e broche, livro e quadro, coroa e cruz. Poucas, porém, as coisas também o são em número, quando medidas pelo sem-número dos objetos, com igual valor por toda parte, quando medidas pela desmesura da massificação dos homens, como seres vivos. (HEIDEGGER, 2010a, p. 159-160).

É nesse sentido que as coisas na região se dão a partir de sua coisalidade e fora de suas desmesuradas objetividades. Não podemos representar objetivamente ou descrever sucintamente a região pois fazer isso é enquadrá-la exatamente como mais um entre um sem-número de objetos⁷². Pensá-la envolve uma atitude que se deixa entregue e no aguardo da festa do pensar⁷³, um aguardo sem expectativa ou ligação teleológica que aguarda ficando aberto e se aventurando na extensão das possibilidades do longínquo da região. Ligia Saramago explicita isso dizendo que a serenidade envolve um tipo de aguardar, “e mesmo se identifica a este. É um aguardar de uma natureza única, que implica uma espécie de abertura ao que quer que sobrevenha, de maneira livre e não direcionada para qualquer objeto” (2008, p. 164).

Assim nós sempre estamos e não estamos na região. Mesmo quando se mostra como um horizonte representacional, esse horizonte nada mais é que o lado da região que se mostra a nós numa representação como horizonte. Ela se oculta *como* região quando, dentro dela e a partir dela, nosso pensamento opera apenas representacionalmente, e não estamos nela “ainda” quando, dentro e a partir dela,

⁷² “Não se pode mesmo representar, na medida em que, através da representação, o que está diante de nós num horizonte já se tornou um objeto” (HEIDEGGER, s/d, p. 42).

⁷³ Expressão de Heidegger em *A origem da obra de arte*.

não a consideramos como a região.

A compreensão da natureza da Região – ou seja, desse movimento de vir ao encontro que “dissolve” a dualidade sujeito-objeto – é um passo fundamental aqui. A Região é, em si, um movimento envolvente e pulsante, de expansão e recolhimento, e repousa na constância deste seu movimento. Abarca não apenas o mundo material, mas também o próprio pensamento. Isto não significa que a Região não possa ser pensada, mas que esta escapa por completo ao pensamento representacional. Mas como se daria, então, um pensamento sem objetos, sem representações e, principalmente, livre de toda vontade de apreensão e representação? Na serenidade, diz Heidegger, onde se é capaz de aguardar (SARAMAGO, 2008, p. 168).

Esse aguardar que nos conduz à serenidade já é um estar-liberto⁷⁴ da relação transcendental-horizontal. O aberto da região é onde o homem vigora. A partir do experimentar do aguardar essencial, que aguarda no aberto o abrir-se da região, podemos despertar a serenidade como algo que nos é decisivamente próprio, pelo fato de “nós pertencermos àquilo porque aguardamos” (HEIDEGGER, s/d, p. 50).

A partir da experiência do aguardar, isto é, do aguardar pelo abrir-se da Região e na relação com tal aguardar, esta foi re-ferida como a serenidade. [...] A essência deste aguardar é, porém, a serenidade em relação à Região. Mas como é a Região que cada vez mais deixa que a serenidade lhe pertença, porque a deixa repousar em si, a essência do pensamento repousa no fato de que a Região, se assim o posso dizer, regionaliza em si a serenidade (HEIDEGGER, s/d, p. 50).

Mesmo no interior de um pensamento calculador e representacional, quando nos entregamos ao aguardar da região considerando a horizontalidade apenas como uma modulação da mesma região, se pertence à serenidade ao percebermos que tal representação se transmuta em aguardo, e esse aguardar e a relação com o mesmo é a serenidade, que se dá no seio da região. Esse aguardo é serenidade quando aguarda sem ultrapassar a percepção e o fenômeno, sem exceder as coisas que lhe aparecem, sem querer esperar algo desse aguardo, senão somente o próprio não-querer em si que é o repousar sereno que aguarda entre os “sims” e os “nãos” comedidos que nos “serenizam”. A região deixa ser a serenidade, deixa que ela lhe pertença, “regionalizando” em si a serenidade quando esta é considerada como um aguardar pelo abrir-se da região *como* região, como região de encontro do ser-aí

⁷⁴ A proximidade entre estar-liberto e serenidade fica mais claro quando se observa o parentesco semântico na língua alemã entre *Gelassensein* (estar-liberto) e *Gelassenheit* (serenidade).

como ser-no-mundo. “Princípio e fim se reúnem na circunferência do círculo” (1991, p. 87), diz Heráclito em seu aforismo 103. Há aqui um círculo e importante é percorrer esse círculo, como adverte Heidegger em *A origem da obra de arte*.

Por isso é que onde cresce o perigo, e onde este vigora, é onde também cresce o que salva. O perigo da técnica está ligado ao risco do homem se prender apenas ao pensamento que calcula, como o único pensamento admitido e que, por isso, fecha a possibilidade de qualquer outra forma de estar-no-mundo. Isso seria negar tudo o que o homem é, um ser que pensa e medita, que tem uma vida habitante originariamente e que pode, mesmo no seio dessa visão estreita do mundo calculador, buscar outra lida com o mundo. Concebendo o pensamento vigente como apenas mais uma forma de desencobrir o real, podemos considerar que o “sentido do mundo técnico oculta-se”, que ao se mostrar como tal, o mesmo esconde o outro lado de si mesmo, o outro lado da região que se oculta concomitantemente ao desencobrir técnico.

O que, deste modo, se mostra e simultaneamente se retira é o traço fundamental daquilo a que chamamos o mistério. Denomino a atitude em virtude da qual nos mantemos abertos ao sentido oculto do mundo técnico a abertura ao mistério. A serenidade em relação às coisas e a abertura ao segredo são inseparáveis. Concedem-nos a possibilidade de estarmos no mundo de um modo completamente diferente. [...] A serenidade em relação às coisas e a abertura ao mistério dão-nos a perspectiva de um novo enraizamento (HEIDEGGER, s/d, p. 25).

Destarte, é mister manter acesa a chama do pensamento que reflete e demora, para que a serenidade e a abertura ao mistério medrem em nós, a partir de um pensamento decisivo e ininterrupto, a atitude que desbrava novos solos e regiões e que nos possibilita um novo enraizamento guiado por essa outra lida com o real. “Por isso o importante é salvar essa essência do homem. Por isso o importante é manter desperta a reflexão” (HEIDEGGER, s/d p. 26), para que possamos adequadamente lançar raízes que cresçam propriamente, que busquem nos restituir à nobreza daquilo que tem proveniência e à proximidade do que nos cabe Essencialmente. Isso também é pensado por Heidegger em outro texto da mesma época, anterior até mesmo a SH, *Para discussão da serenidade*, onde, por meio do diálogo entre um professor (P), um erudito (E) e um investigador (I), Heidegger diz (s/d, p. 60) que:

[...]

E – E, segundo os versos mencionados, o pensamento seria a *evocação* (*Andenken*), parente da nobreza.

P – A insistência da serenidade em relação à Região seria a própria nobreza de espírito. [...]

I – Então diga você, se faz favor, também na sua estranha sobriedade, em que medida a serenidade pode ser parente da nobreza.

E – Nobre é aquilo que tem proveniência.

P – Não só a tem como se demora na proveniência da sua essência.

I – Então a verdadeira serenidade consiste, pois, no fato de o Homem, na sua essência, pertencer à Região, isto é, ser-lhe confiado [deixado].

E – Não ocasionalmente, mas – como dizê-lo – de antemão.

I – À partida, para fora da qual, na verdade, não podemos pensar.

E – Porque a essência do pensamento começa aí.

(HEIDEGGER, s/d, p. 60).

É assim que podemos pensar em uma forma de habitar serenamente esse mundo, ou habitar poeticamente esta terra, como Heidegger diz ainda em outra conferência quando pensa a poesia de Hölderlin, quando nos abandonamos à serenidade que nos (re)conduz à possibilidade de um pertencimento originário, quando tal serenidade nos restitui à proximidade com as coisas e à linguagem em seu vigor inefável e evocativo de origem, noções perdidas em meio ao nosso modo de viver tecnocientífico. Com isso, podemos finalmente experimentar a sensação de estar-libertos da relação transcendental-horizontal.

Por fim, uma das maneiras de pensarmos e exemplificarmos essa serenidade com relação ao mundo técnico pensada por Heidegger é exposta brilhantemente em um trecho do filme “*Sonhos*”, película produzida em 1990 pelo cineasta japonês Akira Kurosawa. Esse trecho mostra um diálogo entre um aldeão centenário e um viajante estrangeiro e pode ser assaz ilustrativo acerca do que falamos até aqui.

O ancião de incríveis cento e três anos de idade diz ao estrangeiro que todos na aldeia – que ele diz não ter nome, sendo chamada pelos seus moradores apenas de “a aldeia”, ou por pessoas que não residem ali de “a aldeia dos moinhos de água” – tentam viver como os antigos, da forma mais natural possível. Vivendo de forma natural, o ancião vive serenamente; buscando tal forma de vida, os habitantes da aldeia se “serenizam” pela forma de condução originária de suas vidas; o ancião e seus conterrâneos, assim, habitam poeticamente a terra em que vivem.

Antes de ouvirmos tal diálogo, reiteramos⁷⁵ que não se trata de defender aqui um tipo de vida natural e sertaneja em simples contraposição à vida na cidade que a maioria de nós leva nos grandes centros urbanos, seja no Brasil ou no Japão. Como já falamos anteriormente, nossa discussão não busca uma simples refutação e recusa de tudo que se relacione à técnica, seus aparelhos e inovações, suas inúmeras possibilidades de melhoria na vida do homem. A questão é que ao não sermos escravos dos objetos técnicos – como fazem os habitantes da aldeia –, ao nos mantermos em uma relação comedida com os mesmos, todo o enraizamento humano que, do contrário e como afirma Heidegger, fraqueja e vacila pode ser restituído, pode não se perder enredado pelos tentáculos tecnocientíficos que nos amarram e nos tornam constantemente dependentes de seus frutos. E uma das maneiras de exemplificarmos isso, é com essa forma de habitar um lugar onde se habita sem a dependência de nada que não possa ser conseguido de forma puramente natural e espontânea, sem o intermédio ininterrupto de procedimentos enciclopédicos ou maquinais.

A conversa entre o ancião e o estrangeiro que acabara de chegar à aldeia se desdobra à beira de um rio onde o aldeão trabalhava em um conserto de uma das rodas dos moinhos. Após o ancião dizer para o viajante o nome da aldeia, o estrangeiro começa a indaga-lo:

Estrangeiro: – Não tem eletricidade aqui?

Ancião: – Não precisamos dela. As pessoas se acostumam à conveniência, acham que a conveniência é melhor, jogam fora o que é realmente bom.

E: – Mas e a iluminação?

A: – Temos velas e óleo de linhaça.

E: – Mas a noite é tão escura...

A: – Sim. A noite tem de ser assim. Por que a noite deveria ser clara como o dia? Eu não gostaria de não conseguir ver as estrelas de noite. [...]

E: – Vocês têm arrozais, mas não têm tratores para cultivá-los?

A: – Não precisamos deles. Temos bois e cavalos. [...]

E: – E o que usam como combustível?

⁷⁵ Já enfatizamos anteriormente que não se trata de uma simples recusa de tudo que seja técnico, mas sim de uma mudança na nossa relação com o mundo técnico. Duarte sintetiza bem isso ao terminar o seu artigo *Heidegger e a Técnica* dizendo: “A reflexão heideggeriana não implica nem requer, portanto, a supressão da tecnologia, da ciência ou da modernidade; ela quer apenas chamar a atenção para a possibilidade incerta e imprevisível de uma relação mais livre para com as determinações essenciais de nossa época, suscitando a co-existência e a emergência de novas formas de desocultamento. Em uma palavra, o pensamento heideggeriano quer nos provocar a reconhecer outros sentidos possíveis para nossa existência moderna, técnico-científica” (DUARTE, 2009, p. 21).

A: – Lenha principalmente. Não achamos certo cortar árvores, mas bastam aquelas que caem sozinhas. Sim, e o esterco de vaca também é um bom combustível. [...] Hoje em dias as pessoas se esquecem de que elas são só uma parte da natureza. Destroem a natureza da qual nossa vida depende. Acham que sempre podem criar algo melhor. Sobretudo os estudiosos. Eles podem ser inteligentes mas a maioria não entende o coração da natureza. [...] não sabem que estão perdendo a natureza. Não percebem que vão morrer. As coisas mais importantes para os humanos são água pura e ar limpo e as árvores e plantas nos dão isso. Mas tudo está sendo sujo e poluído para sempre. Ar sujo, água suja, sujando o coração dos homens. (SONHOS, 1990).

Do alto de sua experiência, o ancião percebe que estamos todos enredados por essa forma técnica de pensamento e, se é por ela que avistamos um crescente perigo contra o que nós mesmos somos, é também a partir da consideração desse perigo que podemos fazer a tentativa de nos retirar de seu domínio irrestrito, pois lá onde cresce o perigo é onde também cresce o que salva.

A dominância da técnica nos fecha para o ser pelo esquecimento, mas é graças a tal dominância que temos, por contraste, a experiência da arte como o pôr-se em obra da verdade, e da poesia como uma “técnica da vida” que nos habilitasse a habitar poeticamente a terra. Nesse sentido, arte e poesia se igualariam à técnica, enquanto meios de “salvar”, de plenificar o homem em seu redimensionamento ao ser (NUNES, 2000, p. 125).

Assim, o ancião japonês redimensiona sua existência vivendo uma vida serena e habitando poeticamente a sua terra. Sua serenidade vem do seu trato natural e originário com o mundo a sua volta. Ele vive poeticamente quando desoculta a sua realidade não a partir da medida da máquina, mas a partir da medida da *poiesis*, fazendo algo passar da não-vigência para a vigência, conduzindo adiante e ao aparecimento um ente qualquer ao mesmo tempo que preserva sua coisalidade, sua vigência própria que se dá fora do escopo técnico, pois, como lembra André Duarte (2009, p. 18):

A partir dos anos 40 [...] Heidegger também considerou outras atividades como modos possíveis, não-tecnológicos, de trazer o ente ao ser na modernidade tardia, como o artesanato capaz de liberar e aceder à coisidade das coisas, a jardinagem capaz de cuidar da terra, a arquitetura como construção de espaços e lugares nos quais os mortais possam se demorar e habitá-los, etc.

Sua habitação poética e serena se dá pelo cuidado com o seu lugar e seu solo e pela sua lida artesanal com seus afazeres. Sua serenidade só é possível por uma mudança profunda de pensamento que só acontece, por sua vez, amparada por uma mudança na nossa lida com a linguagem que nos estancia no mundo. É

preciso nos demorarmos em um pensamento meditativo que insta a possibilidade de viragem desse jogo perverso que suja o coração dos homens, como faz o ancião. Isso acontece quando percebemos que o desencobrimento técnico do mundo não é a única forma de desencobrimento possível da realidade, mas apenas uma forma que marca decisivamente nossa época e que, por isso, nos parece preponderante diante das demais. Quando estamos nesse mundo técnico sem nele nos perder, quando comedidamente dizemos sim e não, mantemos uma relação aberta e possível com esse pensamento sem nos tornar dependentes e escudeiros do mesmo, utilizando-o ao mesmo tempo em que dele permanecemos livres.

Mas essa mudança de pensamento, esse cultivo de um pensamento meditativo que busca resgatar o enraizamento do homem tirando-lhe a sujeira do coração, acontece também e sobretudo quando deixamos as coisas serem, quando as conduzimos adiante poeticamente, fazendo com que cada coisa se dê a partir de seu mais próprio, ouvindo e respeitando a cadência originária do dar-se e abrir-se do mundo e das coisas. Conduzir adiante e a frente é o próprio da *poiesis*, do poético, e por isso linguagem e poesia estão tão intimamente ligadas: a linguagem se dá no modo da *poiesis* ao levar o ente ao aberto do manifesto, ao ser o veículo que põe em obra a passagem da não-vigência para a vigência. É isso o que Heidegger indica quando diz ser importante salvar essa Essência do homem, mantendo desperta a reflexão. Por meio da ininterrupta reflexão que nos religa a linguagem originária e fundadora em oposição a sua decadência tecnocientífica; por meio da consideração da linguagem *como* linguagem, ou seja, entendida de forma poética, assim podemos habitar serena e poeticamente esta terra, o que, segundo Nunes (2000, p. 117):

Talvez signifique, numa conversão poética do pensamento – paradoxal conversão por certo, em contraste com a diretriz calculadora, utilitarista da civilização técnica dominante da época – usufruir da terra como terra. E que é usufruir da terra como terra senão habitar a linguagem como linguagem, que é o que permite ligar a terra ao céu pela palavra fundadora?

5. Conclusão

O presente texto teve como itinerário precípua uma tentativa de repensar a forma como lidamos com a linguagem. Entretanto, pensar a questão da linguagem a partir de Heidegger não é uma tarefa das mais exatas, que nos permita uma resolução objetiva sobre a questão e uma posterior apresentação de uma síntese e ou de um levantamento das proposições mais importantes como partes de um todo a se definir ulteriormente. O que buscamos ao longo de todo nosso texto foi justamente o contrário: na busca por propor uma forma de pensamento que se dê meditativamente em contraposição ao pensamento técnico vigente, nós estamos longe, e muito longe, de uma tentativa de “síntese” ou de “resolução objetiva” acerca do que Heidegger indicou quando pensou – por toda sua vida filosófica – sobre a linguagem.

O que queríamos era pensar em um meio de desobjetivação da linguagem e, em suma, do real, que nos permitisse uma nova forma de conceber esse acontecimento – linguagem – a partir do vigor de sua origem ontológica solapada pelo conhecimento técnico e objetivo, esse conhecimento que descortina mundo a partir de uma prévia consideração do mesmo como passível de medidas, de cálculos, de toda e qualquer forma de controle que garanta o seu uso e sua constante disponibilidade para um posterior uso.

No decorrer de toda dissertação, tanto na abordagem fenomenológica da analítica existencial de ST quanto na posterior forma de tratamento poético-meditativa sobre a linguagem, o que tentamos foi, em um caminho interpretativo da filosofia de Heidegger, descolar da linguagem a sua concepção como mero meio de comunicação e acúmulo de conhecimento do e para o homem, para pensá-la a partir de uma tentativa de retorno à Essência esquecida do pensamento e da linguagem, Essência essa que apresenta a linguagem como uma saga, como um veículo mostrador e desvelante do real que conduz adiante e à frente o que antes não se apresentava. A linguagem nessa sua força originária é *logos* e *Sagen*, é um trazer para frente e adiante, a saga do dizer que traz ao acontecimento e deixa-ser o que antes não era, sendo força de desvelamento e condição constitutiva para todo abrir-se e cindir-se dos entes, para toda possibilidade do ser-aí se dar aí.

A raiz antiga da linguagem, entendida como *logos* e *Sagen*, é o que permite ao homem um novo enraizamento no mundo e lhe abre a possibilidade de uma relação comedida com o mundo técnico, uma relação onde a linguagem deixa de ser tratada apenas em seu elemento calculável e previsível, tornando-se de novo “falante”, tornando-se novamente o âmbito onde o que não era – o velado – e o que não podia ser dito – o indizível – passam a ter lugar, ganhando estância e circunstância.

Para Heidegger, essa é a origem esquecida da linguagem em meio ao mundo técnico. Mas não é simples o retorno a tal novo enraizamento, não é simples perceber que onde cresce o perigo é onde também cresce o que nos salva, pois:

Talvez aquilo que procuramos [...] se encontre muito próximo; tão próximo que muito facilmente o não vemos. Porque o caminho para o que está próximo é para nós, homens, sempre o mais longo e, por isso, o mais difícil. Este caminho é um caminho de reflexão. O pensamento que medita exige que não fiquemos unilateralmente presos a uma representação, que não continuemos a correr em sentido único na direção de uma representação. O pensamento que medita exige que nos ocupemos daquilo que, à primeira vista, parece inconciliável (HEIDEGGER, s/d, p. 22-23).

Assim, não falamos em uma recusa crassa dos “modos” tecnocientíficos de pensamento, tampouco em uma superação definitiva que relegue tal pensamento representacional a um velamento perpétuo, substituindo-o, porventura, por outro. Nada disso é possível em nosso modo de viver tão arraigado pelo pensamento técnico. O que buscamos é restituir à linguagem sua origem não técnica, propondo um retorno à proximidade constitutiva que guardamos com a linguagem desde o nosso dar-se como ser-no-mundo. Trata-se mormente de indicarmos que também é possível concebermos nossa Existência de maneira não técnica, pelo caminho da reflexão e da demora serena junto às coisas. A serenidade para com as coisas é o modo comedido de estar-no-mundo a partir da salvaguarda de um pensamento rememorativo e de uma linguagem natural e originária, não tecnizada e não calculável – como o pensamento cultivado pelo ancião da aldeia dos moinhos de vento.

Por mais que, como vimos ao longo do texto, a forma de Heidegger trabalhar a linguagem ganha nuances distintas de ST até seus escritos maduros, é importante percebermos que todo esse pensamento opera a partir da recusa de um pensamento objetivo e categorial, recusa colocada sob a forma do impessoal, do

falatório e da curiosidade (em ST) e sob o manto técnico que se inicia na Modernidade e atinge seu apogeu na tecnologia contemporânea e em seu modo de desvelamento disponibilizante do real.

Nosso objetivo foi o de mostrar que é possível uma mudança na lida do homem com o pensamento, com mundo e linguagem, a partir de uma viragem do pensamento técnico para o pensamento meditativo que possibilite que concebamos com maior inteireza um modo de habitar poeticamente (ou seja, respeitando a cadência originária da *poeisis*) e comedidamente esta terra, o que é, em alguma medida e em oposição ao vigorar unívoco do pensamento técnico, uma forma serena de estar-no-mundo.

Referências

DEPTULSKI, Gabriela Terra. *O lugar ontológico da linguagem em Ser e Tempo*. Dissertação de Mestrado, Ufes/ES, 94 p., 2014.

DUARTE, André de Macedo. *Heidegger e a linguagem: do acolhimento do ser ao acolhimento do outro*. Publicado em *Natureza Humana*, Unicamp/SP, v. 7, nº 1, p. 129-158, jan/jun 2005.

_____. *Heidegger e a técnica*. São Paulo: *Filósofos na sala de aula vol.3*, 2009. Disponível em: http://works.bepress.com/andre_duarte/14.

FOGEL, Gilvan. *Da solidão perfeita: escritos de filosofia*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1998.

GIACOAIA JR, Oswaldo. *Heidegger urgente: introdução a um novo pensar*. São Paulo: Três Estrelas, 2013.

HEIDEGGER, Martin. “... poeticamente o homem habita...”, in *Ensaio e conferências*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2010a.

_____. *A caminho da linguagem*. Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2003.

_____. *A coisa*, in *Ensaio e conferências*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2010a.

_____. *A origem da obra de arte*. Trad. Manuel Antônio de Castro. São Paulo: Edições 70, 2010b.

_____. *A questão da técnica*, in *Ensaio e conferências*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2010a.

_____. *A superação da metafísica*, in *Ensaio e conferências*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2010a.

_____. *Ciência e pensamento do sentido*, in *Ensaio e conferências*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2010a.

_____. *Construir, habitar, pensar*, in *Ensaio e conferências*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2010a.

_____. *Hinos de Hölderlin*. Trad. Lumir Nahodil. Lisboa: Instituto Piaget, 2004.

_____. *Identidade e diferença*. In *Os pensadores*. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Nova Cultural, 2000.

_____. *Língua de tradição e língua técnica*. Trad. Mário Botas. 1ª Ed., Lisboa: Vega/Passagens, 1995.

_____. *Ser e Tempo*. Trad. Marcia Sá Cavalcante Schuback. 3ª ed., Parte I, Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 1989.

_____. *Serenidade*. Trad. Maria Madalena Andrade e Olga Santos. Lisboa: Instituto Piaget, s/d.

_____. *Sobre o humanismo*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967.

HENRIQUES, Rafael Paes. *Tecnologia, objetividade e superação da metafísica*. Vitória: Edufes, 2014.

_____. *Tecnologia e superação da metafísica em Heidegger*. Publicado em *Perspectiva Filosófica*, Recife/PE, v. 1, nº 39, p. 10-26, jan/jun 2013.

HERÁCLITO. *Os pensadores originários: Anaximandro, Parmênides, Heráclito*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão, Sérgio Wrublewski. Petrópolis: Vozes, 1991.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Trad. Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

LOPARIC, Zeljko. *A linguagem objetificante de Kant e a linguagem não-objetificante de Heidegger*. Publicado em *Natureza Humana*, Unicamp/SP, p. 9-27, jan/jun de 2004.

_____. *Breve nota sobre Heidegger como leitor de Jünger*. Publicado em *Natureza Humana*, Unicamp/SP, v. 4, nº 1, p. 217-220, jan/jun 2002.

_____. *Heidegger e a pergunta pela técnica*. Publicado em *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, série III, v. 6, n. 2, 1996, p. 107-138.

LOPES, Alan Marinho. *O entardecer de uma era: Técnica, poesia e pensamento em Heidegger*. Dissertação de mestrado, UFRN/RN, 115 p., 2010.

NUNES, Benedito. *Heidegger e a poesia*. Em *Natureza Humana: Revista Internacional de Filosofia e Práticas Psicoterápicas*, São Paulo, v. 2, n. 1, 2000. p. 103-127.

_____. *Passagem para o poético: Filosofia e poesia em Heidegger*. 2ª Ed., São Paulo: Editora Ática, s/d.

PESSOA, Fernando. *Poemas de Alberto Caeiro: obra poética II*. Porto Alegre, RS: L&PM, 2006.

_____. *Poemas de Álvaro de Campos*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012.

PÖGGELER, Otto. *A via do pensamento de Martin Heidegger*. Trad. Jorge Telles de Menezes. Lisboa: Instituto Piaget, s/d.

RIBEIRO DO NASCIMENTO, Carlos Arthur et al. *Filosofia Primeira: lições introdutórias*. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1984.

ROCHA, Antônio Wagner Veloso. *Heidegger: da pergunta pela filosofia à essência da poesia*. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro: PUC, Departamento de Filosofia, 113 p., 2005.

SARAMAGO, Ligia. *Sobre a serenidade em Heidegger: uma reflexão sobre os caminhos do pensamento*. Publicado em *Aprender: cad. de Filosofia e Psicologia da Educação*, Vitória da Conquista, ano IV, n. 10, p. 159-176, 2008.

_____. *A Topologia do ser: Lugar, espaço e linguagem no pensamento de Martin Heidegger*. Tese de doutorado, PUC/RJ, 300 p., 2005.

SILVA, Franklin Leopoldo e. *Martin Heidegger e a técnica*. Publicado em *Scientiae Studia*, São Paulo, v. 5, n. 3, p. 369-74, 2007.

SONHOS. Direção: Akira Kurosawa, Ishirô Honda. Estados Unidos/Japão: Warner Bros, 1990. 119 min., cor. Título original: *Yume* (Japão) / *Dreams* (Estados Unidos). Disponível em: <http://www.filmotecaonline.com.br/2015/06/sonhos-yume.html> Acesso em Fev/2017.

